творения

1886—1929

священномученик

Иларион

Иларион (Троицкий)

1 Иларион

Священномученик Иларион (Троицкий)

1886—1929
священномученик
ИЛАРИОН
Иларион
(Троицкий)

Тропа́рь сто́мꙋ сщ҃енномч҃никꙋ іларіѡ́нꙋ, гла́съ д҃:

Во́ине хр҃то́въ іларіѡ́не, сла́во и̑ похвало̀ цр҃кве рꙋ́сскїѧ,
предъ ги́бнꙋщимъ ми́ромъ хр҃та̀ и̑сповѣ́далъ е̑сѝ,
кровьмѝ твои́ми цр҃ковь ꙋ̑тверди́сѧ,
ра́зꙋмъ бж҃тве́нный стажа́лъ е̑сѝ,
лю́демъ вѣ́рнымъ возглаша́ше:
безъ цр҃кве нѣ́сть спасе́нїѧ

К 10-летию
возрождения
московского
ставропигиального
Сретенского
монастыря
(1994–2004)
и
75-летию
со дня
преставления
священномученика
Илариона
(1929–2004)

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИЛАРИОН
(ТРОИЦКИЙ)

творения

в трех томах

Издание
Сретенского монастыря
Москва
2004

1886—1929

ИЛЛЕРИОН

ТОМ 1

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ДОГМАТА О ЦЕРКВИ

14+32

УДК 271.2
ББК 86.372
И 44

По благословению
Святейшего Патриарха
Московского и всея Руси
АЛЕКСИЯ

Священномученик Иларион (Троицкий).
И 44 Творения: В 3 т. — Т. 1. — М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. — 504 с., 4 л. ил.
ISBN 5-7533-0328-5

ISBN 5-7533-0328-5

© Сретенский монастырь, 2004 г.
© Попов С. В., оформление, 2004 г.

НОСИТЕЛЬ ТОРЖЕСТВУЮЩЕГО ХРИСТИАНСТВА

ОЧЕРК ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО), АРХИЕПИСКОПА ВЕРЕЙСКОГО

Есть на земле носители торжествующего христианства, всегда радостные, всегда с пасхальными песнопениями на устах, и лицо их, как лицо Ангела.

Священномученик Иларион (Троицкий)

Что такое богословие? Знание Бога есть наука опытная. Только чистые сердцем Бога узрят, и потому истинное богословие должно быть благочестием.

Священномученик Иларион (Троицкий)

Среди сонма святых Русской Православной Церкви, засвидетельствовавших верность Христу в тяжелейшие гонения XX века, выделяется светлая и величественная фигура священномученика Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского. Выдающийся богослов, духовный писатель святоотеческого направления, профессор Московской духовной академии в 1910-е годы; сподвижник патриарха Тихона, мужественный борец с обновленчеством, знаменитый проповедник в начале 20-х, наконец, узник Соловков с 1923 по 1929 годы — таковы основные этапы жизни священномученика Илариона. Строго православное и при этом укорененное в собственном духовном опыте богословское творчество святителя, сосредоточенное преимущественно на проблемах экклезиологии, свидетельствует о его глубокой, органичной церковности и душевной чистоте, возвышенной до совершенства молитвенным подвигом. Богословие архиепископа Илариона и все его видимые миру дела — не что иное, как борьба за Церковь, за ее святость и единство в сложнейшей исторической ситуации. В предельных обстоятельствах владыка Иларион сохранял верность своей церковной позиции, в последней инстанции — верность Христу. Это стоило ему свободы и в конце концов — жизни.

Всего около сорока пяти лет прожил владыка Иларион; его святительские труды и научная деятельность были грубо оборваны. Но в том, что этот высокий дух так рано оставил земную жизнь, видится воля всеблагого Промысла. «Бог возжелал иметь этого безупречно чистого человека у Себя святым и взял его к Себе в благопотребное время, предоставляя делать дальнейшие ошибки, грехи и преступления тем, кто на это был способен и ранее», — пишет один из биографов владыки Илариона[1]. Русская Православная Церковь ныне признала святость архиепископа Илариона, и на ее Поместном Соборе 2000 года он был причислен к лику святых для общецерковного почитания.

НАЧАЛО ЖИЗНЕННОГО ПУТИ

Будущий архиепископ Иларион, в миру Владимир Алексеевич Троицкий, родился 13 сентября 1886 года в селе Липицы Каширского уезда Тульской губернии. Отец его, сельский священник, имел пятерых детей — трех сыновей и двух дочерей. Дед владыки, отец Петр, пользовался огромным авторитетом у своих прихожан благодаря своей любвеобильности и образованности. Дети отца Алексия Троицкого рано лишились матери. Заботу об их воспитании взяла на себя незамужняя сестра умершей матушки Надежда, учительница приходской школы. Нередко она брала с собой на занятия будущего владыку, благодаря чему он сам постепенно овладел грамотой. Уже с пяти лет он пел на клиросе и читал часы, шестопсалмие; стихия славянского языка сделалась для него родной. Младшие братья Владимира Троицкого, Димитрий и Алексий, впоследствии также приняли священство; Димитрий принял епископский сан (его монашеское имя было Даниил)[2], а Алексий занял место скончавшегося отца. Позже он, как и владыка Иларион, тоже стал жертвой гонений: его сослали на лесоповал, где он был придавлен деревом...

Детство Владимира Троицкого отмечено эпизодом, содержащим как бы намек на его призвание. В пятилетнем возрасте он услышал о самородке Ломоносове и решил ему подражать. Сговорившись с трехлетним братиком, Димитрием, он вместе с ним ушел из дома: дети пошли пешком в Москву «учиться». Конечно, они были возвращены домой, но вспыхнувшая почти в младенчестве жажда знаний, затем преобразовавшаяся в стремление к

[1] Михаил Польский, протопресвитер. Новые мученики Российские. Джорданвилль, 1957. Т. I. С. 133.

[2] Впоследствии архиепископ Брянский, скончался в 1934 г. в тюрьме от тифа.

Священник Алексий Троицкий с женой
и сыновьями Владимиром (справа) и Дмитрием

высшей истине, была неотъемлемой чертой владыки Илариона на протяжении всей жизни.

Велико значение в жизни человека его семьи и малой родины. Это та среда, в которой протекает первоначальная — важнейшая — стадия формирования человеческой души, и незримая духовная связь с нею сохраняется у человека навсегда. Основы мировоззрения будущего святителя Илариона закладывались в православной семье, в непосредственной близости к природной жизни, освященной ходом церковного времени. Примечательно, что даже некоторые богословские идеи владыки тесно связаны с детскими интуициями, например, с глубокой близостью к матери в самые ранние годы его жизни. Об этой близости он говорит с исповедальной откровенностью в своих «Письмах о Западе»: «Мать... Не знаю другого слова в лексиконе, которое так потрясало бы человека, так затрагивало бы самые глубокие слои нашего существа. <...> С матерью человек как-то особенно связан. Эта связь лежит, несомненно, в мистических глубинах нашей природы. <...> Я уже почти двадцать лет назад

потерял мать. В то время ощущал я свое сиротство, так сказать, практически, в смысле житейском, а теперь порою я болезненно ощущаю свое сиротство мистически. Так хочется видеть и любить родившую меня мать!»[1] И сразу же в тексте вслед за этим предельно личным признанием идут богословские рассуждения о Богородице, органически связанные с центральной идеей богословия владыки — идеей Церкви как нового человечества. «Пресвятая Богородица — наша общая Мать, потому что Она родила "Нового Адама" и "новое человечество" от Нее произошло» — этот вывод владыки восходит к его детскому восприятию матери. Специально мариологией он не занимался; однако, рассуждая в «Письмах о Западе» о девстве и материнстве Богородицы, автор приходит к самобытному и дерзновенному тезису: «Если в нас живет Христос — в нас живет и Матерь Его. Но Эта Матерь должна быть Девой»[2]. Если бы архимандрит Иларион развил это положение, быть может, мы бы имели альтернативу софиологическим построениям — строго православную мариологию, удовлетворяющую при этом современным стремлениям.

Другое важнейшее переживание детства будущего святителя, также сказавшееся на его мировоззрении и богословии, связано с созерцанием природы. Те места средней России, где рос Владимир Троицкий, отмечены своеобразной неяркой красотой. В «Письма о Западе» включен поистине гимн малой родине автора: «Широка, просторна ты, страна родная! Бедна ты внешними эффектами, но богата внутренними красотами духа!

... Божьи храмы с колокольнями смотрятся в зеркало русских рек. С детства привык я, мой милый друг, видеть такую именно картину на своей родине, на берегах родной Оки. <...> Приедешь бывало домой на Пасху. Выйдешь к реке. На несколько верст она разлилась, затопила всю равнину. И слышишь по воде со всех сторон радостный пасхальный трезвон во славу Христа воскресшего: и с нашего тульского берега, и с московского несется звон, будто две церкви, две епархии сливаются в одном торжественном гимне. <...> Оживает природа, а смиренный народ справляет праздник Воскресения. Слышишь, бывало, как несется над рекой пасхальный звон, — будто волны новой жизни вливаются в душу, слезы навертываются на глаза. Долго и молча стоишь зачарованный...»[3]

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Письма о Западе. См. 3 т. настоящего издания.
[2] Там же.
[3] Там же.

Естественный, врожденный патриотизм, «странная» лермонтовская или тютчевская любовь к родному краю — основа мировоззренческого славянофильства и святоотеческого «византизма» владыки.

Впечатления детства помогли ему противостоять без всяких усилий соблазнам западной культуры и западного богословия: человек европейски образованный, он постоянно с Западом сталкивался. Но есть здесь и более тонкое влияние. Что, как не образ преображенной, восстановленной до своего райского состояния природы оказывался перед внутренним взором будущего святителя в такие пасхальные дни? Однако интуиция «новой», очищенной от греха, возрожденной твари есть как раз нерв его экклезиологии, в которую внесли свой вклад подобные детские и юношеские впечатления... И последнее замечание в связи с последней цитатой. Одной из любимейших была для владыки идея церковного единства. И она тоже, как в зародыше, присутствует в созерцаемой им родной малой вселенной, преображенной таинством Пасхи: как единство — в пасхальном звоне — Тульской и Московской епархий...

УЧЕБА В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Архиепископ Иларион, один из крупнейших представителей русского академического богословия XX века, получил самое основательное духовное образование. В 1906 году, закончив с отличием Тульскую семинарию, Владимир Троицкий поступил в Московскую духовную академию (далее — МДА). В 1910 году он закончил академию со степенью кандидата богословия и был оставлен при ней в качестве профессорского стипендиата. В 1913 году состоится его защита магистерской диссертации — она была уже опубликована в 1912 году в качестве монографии «Очерки из истории догмата о Церкви». Владимир Троицкий, еще будучи студентом, начал вести научную работу, его студенческие труды удостаивались наград, а за диссертацию он получил премию Московского митрополита Макария за 1912–1913 годы.

В Троице-Сергиевой лавре будущий архиепископ подлинно был у себя дома. Молитва в Троицком соборе у гробницы преподобного Сергия и занятия в академической библиотеке гармонично дополняли друг друга, питая его дух и интеллект. Любовь к академии и науке у Владимира Алексеевича носила даже

несколько страстный характер, и при постриге в 1913 году он переживал это как серьезный грех. От тогдашнего ректора академии епископа Феодора (Поздеевского) он, уже ставший доцентом, получил в тот день (пострига) мудрое наставление. «Я знаю и не хочу скрывать сейчас, в чем твоя жертва Христу, — сказал епископ Феодор. — Ты искушался и, быть может, теперь еще искушаешься любовью к той школе, которой ты служишь, и чувством опасаешься, как бы иночество не лишило тебя этой школы. Но что такое академия без Христа?! Это — пустое место и мертвый дом»[1]. И далее владыка Феодор говорит о таинственном духовном законе: «Пустынники, отвергшие... мирскую ученость,.. по послушанию и любви, обогатили Церковь Христову и мир духовной мудростью и бесчисленными писаниями как бесценным сокровищем всякой духовной мудрости и богословской науки. И не мы только с тобой, но и целые поколения... будут полною чашею черпать оттуда богатство мудрости»[2]. Владыка Феодор указал своему младшему собрату и коллеге, в сущности, на то, что особо ценным является богословствование, идущее от опыта — опыта сокровенной духовной жизни, монашеского внутреннего делания.

Впрочем, Владимир Троицкий сам был в этом убежден еще в годы своего студенчества. Будучи на четвертом курсе, в день празднования 95-й годовщины академии он произнес «Слово», в котором выразил свой взгляд на существо богословия; данной установке он следовал всю жизнь. «Что такое богословие? — вопрошает молодой оратор. — Оно для многих есть только знание богословских истин, но не знание Бога. Знание же Бога есть наука опытная. Только чистые сердцем Бога узрят, и потому истинное богословие должно быть благочестием»[3]. Научная деятельность оправдывалась в его глазах только при условии ее неотделимости от благодатной церковной жизни.

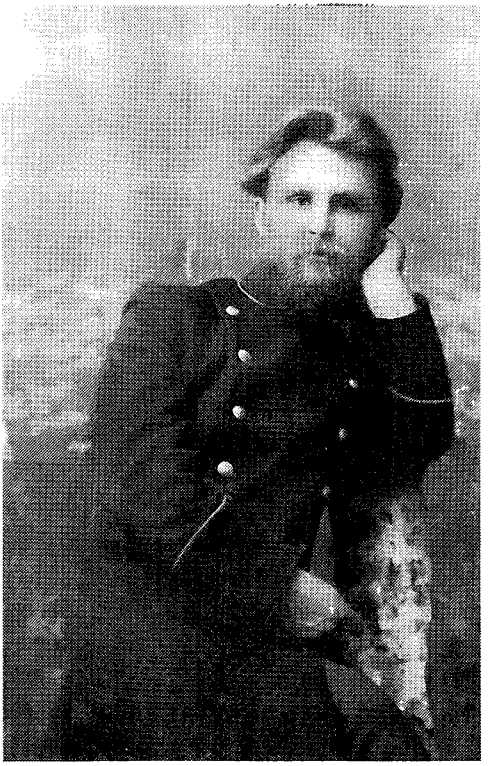
За период с 1906 по 1913 год Владимир Алексеевич дважды побывал за границей. Поездки эти были академической наградой ему как особо выдающемуся отличнику учебы. Они расширили кругозор юноши и ощутительно сказались на его мировоззрении, так что на них следует остановиться особо.

Первое путешествие Троицкого, с группой преподавателей и студентов МДА, состоялось летом 1908 года. Маршрут проходил преимущественно по христианскому Востоку; поездке Влади-

[1] Феодор (Поздеевский), епископ. Речь при пострижении доцента Московской академии Владимира Троицкого, в монашестве Илариона. См. с. 498–499 настоящего издания.

[2] В. А. Троицкий. Да не будут тебе бози инии! См. 3 т. настоящего издания.

[3] Там же.



Владимир Троицкий —
студент Московской духовной академии

мир Алексеевич посвятил книгу ярких очерков «От академии до Афона». Эта книга — нечто вроде путевого дневника, в котором зарисовки, свидетельствующие об острой проницательности автора, перемежаются длинными отступлениями исторического и церковно-публицистического характера.

В данной поездке через Малороссию, Болгарию, Сербию Владимир Троицкий впервые встретился с миром южного славянства, с которым был знаком по книгам. Славянская идея — идея единой славянской вселенной — оказалась глубоко созвучной его душе. Он скорбит, что в жизни эта идея присутствует лишь в едином богослужении. Славянофильские взгляды владыки Илариона иногда возводят к А. С. Хомякову. Однако правомернее сближать этих двух мыслителей в вопросе о единстве Церкви. В историософском же отношении Троицкий является, пожалуй, наследником славянофильства уже второй половины XIX века: виднейшего выразителя его, К. Н. Леонтьева, вернее считать византистом, нежели славянофилом. Думается, что византизм в широком смысле, выходящий из области историосо-

фии в сферу богословия, является важной чертой мировоззрения владыки Илариона.

При посещении в 1908 году Константинополя (в первую очередь — храма Святой Софии) византийская идея, постепенно формирующаяся в сознании студента-богослова, утратила свой книжный характер и обрела конкретно-историческую плоть. Несколько очерков книги «От академии до Афона» посвящены именно ей. Автор очень наглядно описывает тогдашний Константинополь, затем излагает историю Византии от возникновения до падения и рассуждает о значении византийского идеала для России. «Самая главная черта византизма, — пишет Троицкий, — проникновение всей жизни религиозными началами и интересами; это — дивное сочетание Небесного и земного, это настоящее богочеловечество»[1]. Здесь налицо характерный для владыки Илариона идеал единства церковности и жизни. По мнению автора очерка «По Босфору», русские взяли от Византии только хорошее, но ныне заветы Византии утрачены: «Безраздельного служения Богу всей своей жизнью давно уже нет у большинства современных русских людей. <...> Вера христианская перестала быть жизнью, а занимает только небольшой уголок жизни»[2]. Владимиру Алексеевичу Троицкому близка византийская идея симфонии; от данного студенческого очерка и вплоть до речи на Соборе 1917 года через его сочинения проходит мотив, связанный с образом высокой дружеской пары — патриарха Никона и царя Алексея Михайловича, в какой-то счастливый исторический момент сумевших осуществить эту идею на Руси. В ряде работ В. А. Троицкий упоминает о пустом патриаршем месте в московском Успенском соборе: страстная мечта о восстановлении в Русской Церкви патриаршества владела им, видимо, с ранних лет... И вот его вывод в связи с византийской идеей. Мы «растеряли византизм, оттого плохо все стало у нас», однако «идеал Византии навеки будет дорог православному человеку. Не в нем ли наше спасение и среди всяких современных нестроений?»[3] «Византийское» умонастроение сближает владыку Илариона с такими его современниками, как протоиерей Георгий Флоровский и А. В. Карташев.

Другое путешествие Владимир Алексеевич предпринял, по-видимому, уже в одиночку, в 1912 году. Он посетил Германию, Швейцарию, Францию, Чехию, Польшу. Впечатления от Германии и Швейцарии подробно представлены им в «Письмах о За-

[1] В. А. Троицкий. От академии до Афона. См. 3 т. настоящего издания.
[2] Там же.
[3] Там же.

паде». Человек европейских знаний, он переживал встречу с Западом непосредственно, иногда даже по-детски: он был, например, зачарован зрелищем иллюминации на Рейнском водопаде вблизи Шаффхаузена (очерк «На Рейне»). Величественной красоте природы Средней Европы, великим произведениям западного искусства, наконец, достижениям цивилизации Владимир Троицкий приносит дань восхищения. Так, он, строго православный мыслитель, дает высшую оценку «Сикстинской мадонне» Рафаэля, видя в ней чистейшее выражение одновременно девства и материнства. Сравнение очерка В. А. Троицкого с известным эссе о. Сергия Булгакова «Две встречи», также посвященным визиту в Дрезденскую галерею, выявляет парадокс: богослов-вольнодумец Булгаков в конце концов приходит к отрицательной оценке картины Рафаэля, противопоставляя ей русскую икону. Все это говорит о том, что взгляд Троицкого на западные реалии был лишен предвзятости. Так что критика, а точнее, неприятие им Запада в самих его ноуменальных основах, свидетельствует об одном — о его глубокой чуткости ко всякой фальши в духовной жизни, о явственном ощущении сниженности христианского идеала на Западе в сравнении с Православной Церковью: рационализм схоластики и мечтательность католической мистики плохи тем, что закрывают своими построениями и образами Божественную реальность. Богословская борьба владыки Илариона с западной наукой впоследствии велась против слишком человеческого подхода к проблемам экклезиологии, христологии и сотериологии, велась с позиций реалистического — святоотеческого взгляда на Христа и Церковь. Путешествуя по Европе, В. А. Троицкий собирал, так сказать, наглядный материал для своей будущей теоретической работы.

В другом очерке «Писем о Западе» Владимир Алексеевич обнаруживает себя как великого любителя богослужения Православной Церкви. Он полемизирует с теми, кто говорит о несовременности православного Типикона. Рассуждения автора «Писем о Западе» в защиту Устава Православной Церкви позволяют увидеть в нем будущего страстного борца с обновленцами 1920-х годов. «Типикон роднит нас со всею вселенскою Церковью, со всеми ее веками»[1], через службу мы соединяемся с мистическим Телом вселенской Церкви. Дело здесь не в одной внешней эстетике: Троицкому важно опять-таки онтологическое существо православной службы, в отношении которого глубокомыслие

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Письма о Западе. См. 3 т. настоящего издания.

церковных текстов и молитвенность древних напевов — лишь средство и символ. Запад онтологически «разорвал живую связь с целыми веками древней Церкви»[1], и в этом его трагедия. К такому выводу — в сущности о безблагодатности и глубинной безбожности Западной Церкви и западного мира — приходит в итоге автор «Писем о Западе».

БОГОСЛОВСКОЕ ТВОРЧЕСТВО В. А. ТРОИЦКОГО. ДИССЕРТАЦИЯ «ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ДОГМАТА О ЦЕРКВИ»

С самого начала своих занятий в академии Владимир Троицкий формировался как ученый-богослов. И когда в 1910 году он оканчивает академию, его оставляют при ней для научной работы и преподавания.

На протяжении всего периода своей научной деятельности В. А. Троицкий разрабатывал, по существу, одну проблему — проблему Церкви. Что такое Церковь? Именно на этот вопрос владыка отвечал своими трудами и своей жизнью. Экклезиология Троицкого опирается на Священное Писание и учение святых отцов, в его работах она неотрывна от христологии и сотериологии. Опытное переживание благодатной церковной жизни, чувство спасительной реальности Церкви, ее приподнятости над преходящим природным и социальным бытием стало основой его богословских убеждений. Догматика в его сочинениях опирается на духовный опыт его самого как члена Церкви. Святоотеческие положения, которыми он подкрепляет свои концепции, восприняты изнутри; труды Троицкого поэтому принадлежат святоотеческой линии в богословии первых десятилетий XX века.

Мистицизм В. А. Троицкого (обозначим этим словом переживание им реальности Духа) не был связан с установкой на одинокое, отшельническое созерцание. Ему была исключительно близка идея Церкви как «союза любви» — как организма, мистического Тела, члены которого объединены общей благодатной жизнью, имя которой — любовь. Интуиция церковного вселенского единства — одна из важнейших для экклезиологии В. А. Троицкого. Отчасти с ней связана его бескомпромиссная критика католичества (а также протестантизма): церковный

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Письма о Западе. См. 3 т. настоящего издания.

раскол XI века Троицкий трактует как отпадение Рима от полноты единой вселенской Церкви и считает этот момент началом ложного духовного пути западной культуры.

Жанры сочинений владыки Илариона многообразны. Это богословский трактат (диссертация и примыкающие к ней сочинения), ученый богословски-полемический отзыв на книгу или диссертацию, богословская статья или эссе, искусствоведческий очерк, наконец, путевые заметки.

Владыка вел большую переписку, особенно в последний период жизни; жанром письма или послания он пользуется также и для раскрытия своих основных богословских идей («Единство идеала Христова», «Единство Церкви и всемирная конференция христианства», «Письма о Западе» и др.). Пишет В. А. Троицкий чрезвычайно ясно, просто, его стиль отмечен установкой на устное слово: с Троицким связана слава блестящего проповедника, лектора, преподавателя, общественного полемиста (диспуты в МДА, позже в Политехническом музее). Все без исключения его произведения отличаются глубокой проникновенностью, адекватно донося до современного читателя то главное, чем жила его душа, — интуицию Церкви. Возвышенная простота личности В. А. Троицкого, сквозящая в его сочинениях, была названа епископом Феодором в речи при пострижении в качестве его основной черты. «Душа твоя, имущая печать высокой мудрости о Христовой истине, с любовию принимала в себя "простоту, яже о Христе"»[1] — эти слова приложимы в полной мере к богословскому творчеству В. А. Троицкого, отмеченному как «высокой мудростью», так и «простотой».

Среди ранних (предшествующих диссертации) работ Владимира Троицкого выделяется небольшая статья «Триединство Божества и единство человечества» (опубликована в 1912 г.). Основная идея его богословия — идея Церкви как единства — проработана здесь с особой глубиной, что побуждает считать эту работу ключом к произведениям более поздним. В данной статье В. А. Троицкий на основании Евангелия и творений святых отцов обосновывает, что церковное единство своим Божественным прообразом имеет единство Лиц Пресвятой Троицы. Образ Церкви как единого Тела, восходящий к апостолу Павлу, В. Троицкий дополняет мыслью святителя Григория Нисского о Церкви как возрожденном через Боговоплощение едином человеческом естестве и обсуждает возможность говорить о единосущии членов Церкви по подобию единосущия Лиц Свя-

[1] Феодор (Поздеевский), епископ. См. настоящее издание, с. 496.

той Троицы. В. А. Троицкий блестяще владеет святоотеческой терминологией (скажем, весьма тонким является соотношение терминов «природа», или «естество», и «сущность», когда речь идет о тринитарном догмате). Здесь, как и в прочих своих работах, он, великолепный знаток древних языков, пользуется филологическим анализом как инструментом проникновения в святоотеческую мысль. Решающей для Троицкого оказывается точка зрения святителя Кирилла Александрийского, полагавшего, что до тождества сущности, отличающего Лиц Святой Троицы, люди в Церкви все же не доходят. Святая Троица — единство все же более высокого порядка, чем Церковь, заключает русский ученый.

Нынешнему историку русской мысли напрашивается сравнение экклезиологии В. А. Троицкого с учением о Церкви, возникшим одновременно в тех же самых стенах МДА, — с концепцией священника Павла Флоренского, изложенной в его магистерской диссертации и опубликованной в качестве знаменитой книги «Столп и утверждение истины»[1]. Особый интерес вызывает сопоставление взгляда Троицкого с софиологией вообще — и вот главное и принципиальное различие двух подходов. Для Троицкого Церковь — «природное», в пределе «сущностное», но не личностное единство; церковное Тело (образ апостола Павла) Троицкий, отнюдь не склонный к мифотворчеству, не ипостазирует: церковное единство не является ни Христом, ни каким бы то ни было другим лицом. Именно в силу этой многоипостасности церковной общности возникает возможность сопоставлять ее с Божественным триединством. Что же касается софиологов, то они, разделяя те святоотеческие представления, на которые опирается В. А. Троицкий, совершают еще один мыслительный и при этом мифологизирующий ход. Следуя В. Соловьеву (который в свою очередь ориентировался в интерпретации собственного визионерского опыта на некоторые западные оккультно-гностические учения), они, не желая останавливаться на представлении о Церкви как многоипостасном единстве, делают произвольное допущение, согласно которому Церковь является еще и особой единой личностью. Представление о Церкви-Софии, полного богословского раскрытия достигшее в системе о. Сергия Булгакова, имеет мифологическую природу и выходит за пределы

[1] Отметим, что в глазах архимандрита Илариона труд отца П. Флоренского был «умнейшей русской книгой последних годов». См.: Иларион (Троицкий), архимандрит. Единство идеала Христова. // В кн.: Иларион (Троицкий), архимандрит. Христианства нет без Церкви. М.: Издание Сретенского монастыря, 1995. С. 117.

святоотеческого богословия. Столь же мифологичен Адам-Кадмон — образ всечеловека из каббалы, которым активно пользуется Булгаков, в частности, для обоснования своего догмата о Церкви. Экклезиология В. А. Троицкого, в отличие от софиологии, лишена каких бы то ни было мифологических элементов. Сторонник строгого Православия, он остается в границах святоотеческой мысли, питается ее смыслами и следует ее приемам.

К концу 1912 года В. А. Троицкий завершил работу над магистерской диссертацией. Она была издана книгой в 559 страниц под названием «Очерки из истории догмата о Церкви». В ноябре диссертация получила положительные отзывы оппонентов — профессоров академии С. С. Глаголева и М. Д. Муретова; 11 декабря состоялась защита, по академической традиции имевшая форму диспута. Владимир Алексеевич не был им удовлетворен, поскольку его бесспорный по своему научному достоинству труд не получил весомых возражений.

Сторонник святоотеческой экклезиологии, автор диссертации, используя исторический метод, отстаивает в ней подлинно онтологическое православное учение о Церкви как святом мистическом Теле Нового Адама, отстаивает в полемике с католическим юридизмом и ложным, на практике ведущим к обратному результату, спиритуализмом протестантских богословов. Труд В. А. Троицкого — это поистине сокровищница глубоких богословских смыслов. Предоставляя читателю данной книги продумывать их самостоятельно, мы остановимся здесь лишь на самых принципиальных из них, являющихся опорными моментами «сюжета» диссертации.

Труд В. А. Троицкого состоит из шести больших разделов. Догмат о Церкви, сказано во вступлении к диссертации, можно назвать церковным самосознанием. И к этому своему самосознанию Церковь пробивалась в напряженной борьбе с ересями, которая велась на протяжении первых веков существования христианства. Цель автора диссертации — выявить догматические результаты святоотеческой полемики с иудеохристианством, гностицизмом, монтанизмом, новацианством и донатизмом. Древняя полемика, по мнению В. А. Троицкого, имеет явные параллели с современной борьбой за Церковь в православном богословии. Поэтому ход рассуждений в диссертации ведется как бы в двух планах: обсуждая в первую очередь спор святых отцов с еретиками и схизматиками, В. А. Троицкий сам попутно подвергает сомнению

представления о первохристианской Церкви католических и протестантских ученых.

Первый раздел диссертации «Новозаветное учение о Церкви» раскрывает ту интуицию Церкви, которая проходит через все труды священномученика Илариона (в данной главе она обоснована новозаветными представлениями). Христианство, утверждает автор, — это не учение, но «жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собою, что их единение можно уподобить существенному единству Лиц Святой Троицы»[1]. Это живое единство и есть Церковь. Его основа — любовь, но чтобы люди могли вступить в такой «союз любви», требуется изменение самой человеческой природы. Возрождение падшего человека и создание Церкви — главный результат воплощения Сына Божия. Церковь — это неотмирное Царство Божие. Жизнь в Церкви — благодатная, сверхъестественная жизнь. Такая воистину новая жизнь оказывается возможной потому, что Церковь пронизана Духом Божиим: «В Церкви живущий Дух Святый дает члену Церкви силы быть новой тварью, в жизни своей руководиться любовью»[2]. И такая Церковь может быть только единой: на это указывает и образ дерева из Евангелия от Иоанна, и представление апостола Павла о Церкви как Теле Христовом. Данный раздел имеет в основном положительный, утверждающий характер, и лишь незначительное место в нем занимает полемика с протестантами: В. А. Троицкий отстаивает мысль о принципиальном единстве не только невидимой, но и земной Церкви.

Во втором разделе («Понятие о Церкви в противоиудейской полемике первых двух веков») показано, как церковные писатели, оспаривающие воззрения сект иудействующих (евионитов и назореев), приходят к учению о Церкви как о новом и святом народе. Особая заслуга здесь принадлежит святому Иринею Лионскому. Труды апостолов и ранних отцов проработаны В. А. Троицким в данной главе именно в связи с концепцией Церкви как нового Израиля, в судьбах мира заместившего собой Израиль ветхозаветный.

В третьем разделе своего исследования («Учение о Церкви писателей антигностических») диссертант задается вопросом: какие аспекты догмата о Церкви были выявлены в полемике с гностической ересью? Гностики толковали Священное Писание в духе своего мировоззрения, сформировавшегося под влияни-

[1] В. А. Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви. См. настоящее издание. С. 65.
[2] Там же. С. 79.

ем восточных культов, привлекая множество мифологических представлений. Борьба с гностицизмом потребовала поэтому в первую очередь определения канона книг Священного Писания Нового Завета и установления принципов церковного экзегезиса. В связи с этой борьбой В. А. Троицкий подробно разбирает соответствующие труды святого Иринея и Тертуллиана. В противостоянии именно гностицизму был установлен критерий толкования Писания: он опирался на «принцип предания и авторитет Церкви»[1]. Под «преданием» при этом подразумевается Предание апостольское: церковные писатели не признавали «тайного предания», на которое ориентировались гностики.

Вторая проблема, пересекающаяся с вопросом о Предании, — это проблема иерархического устройства Церкви. Хранителями истины, по мысли отцов, были епископы; признаком истинной Церкви является преемственный епископат. В обстоятельной полемике с протестантской школой А. Ричля В. А. Троицкий отстаивает православное представление об апостольском происхождении епископской власти: протестанты полагали, что в древней Церкви существовало длительное противостояние харизматиков и епископов, которое закончилось победой епископов лишь в конце II века. Также В. А. Троицкий возражает тем католическим ученым, которые, обосновывая идею папского главенства, приравнивают епископское служение к апостольскому.

Много внимания уделяет диссертант также первоначальному устройству Церкви: это нужно ему в связи с размышлением о столь дорогом его сердцу церковном единстве. Идея единства была присуща Церкви с самого начала, настойчиво повторяет он. Существование в древней Церкви отдельных общин не должно вводить в заблуждение (что происходит с протестантами): еще во времена апостола Павла между ними устанавливались столь тесные связи, что вполне можно говорить об имеющемся уже тогда реальном церковном единстве.

Далее (раздел четвертый — «Учение о святости Церкви и борьба с монтанизмом») богослов переходит к эпохе дисциплинарных споров в Церкви; именно в них было осмыслено, что́ не надо понимать под святостью Церкви. Сама Церковь свята — это евангельский постулат, но какие требования предъявляются к ее членам? В пределах земной жизни полное совершенство, к которому людей призывал Христос, очевидно, недостижимо; христиане — не совершенные, но «нравственно совершенствующиеся»[2]

[1] В. А. Троицкий В. А. Очерки из истории догмата о Церкви. См. настоящее издание. С. 153.

[2] Там же. С. 257.

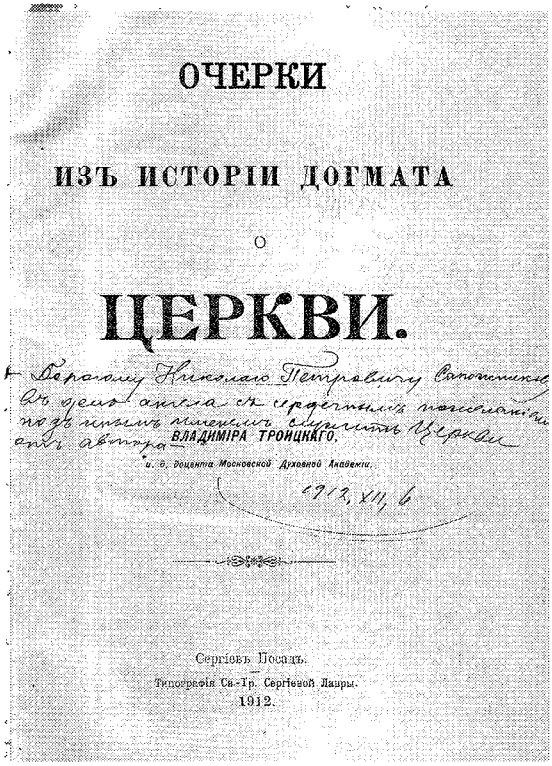
через покаяние. Общество таких людей и есть церковный организм. И здесь встает трудный вопрос о том, какой смысл имеет положение о святости Церкви, если ее члены находятся на разных стадиях пути к идеалу. Вопрос этот имел вначале практический характер и касался покаянной дисциплины. Святые отцы и церковные писатели дали целый спектр ответов на него; представляя это множество мнений, В. А. Троицкий как бы прокладывает в нем царский — православный — путь.

Во втором и особенно в третьем веках приходилось встречаться с ситуациями, когда не было ясно, совместима ли тяжесть греха кающегося человека с идеей святости Церкви. Толчок к догматическому обсуждению этой проблемы был дан монтанизмом с его претензией на новое откровение — откровение Параклета через Монтана и его учеников. Монтанисты считали себя «духовными» людьми, называя прочих христиан «психиками» — душевными; из учения о Параклете они выводили представление о Церкви как о святом обществе людей духовных. Отсюда вытекали строгие требования монтанистов в отношении церковной дисциплины: покаяние ими допускалось только для легких грехов. Вокруг этого вопроса и произошла полемика Тертуллиана, примкнувшего к монтанистам, с римским епископом святым Каллистом. Это была борьба двух взглядов на Церковь. В. А. Троицкий пишет, что Тертуллиан мыслил о Церкви как об «обществе святых и спасенных», св. Каллист — как об обществе «спасающихся и освящающихся»[1]. Также в этой главе В. А. Троицкий обращается к пониманию святости Церкви на Востоке. В трудах Климента Александрийского и Оригена проблема выведена из юридической плоскости. Согласно Клименту, грех — это порча человеческой природы, ее болезнь, а по мысли Оригена, Церковь — не общество совершенных святых, но «врачебница для больного грехом человечества»[2]. Так в своем обсуждении древних споров о Церкви автор «Очерков...» постепенно доходит до середины III века, когда догмат о Церкви впервые получил полное выражение.

Это связано с именем святителя Киприана Карфагенского, чье учение о Церкви составляет пятый раздел диссертации. В то время возникла нужда обсудить проблему церковного единства. Она была весьма близка святому, и он посвятил ей трактат «О единстве кафолической Церкви». Здесь выделены признаки церковного единства — общность веры, молитвы, единство любви; вне Церк-

[1] В. А. Троицкий В. А. Очерки из истории догмата о Церкви. См. настоящее издание. С. 227.

[2] Там же. С. 246.



ОЧЕРКИ

ИЗЪ ИСТОРІИ ДОГМАТА

О

ЦЕРКВИ.

Дорогому Николаю Петровичу Сапожникову
въ день ангела съ сердечнымъ пожеланіемъ
подъ инымъ именемъ служить Церкви
отъ автора

ВЛАДИМІРА ТРОИЦКАГО,

и. д. доцента Московской Духовной Академіи.

1912, XII, 6

Сергіевъ Посадъ.

Типографія Св.-Тр. Сергіевой Лавры.

1912.

Титульный лист магистерской диссертации с авторской подписью

ви спасения быть не может, и тот, кто вне Церкви,— тот не христианин, считал святитель Киприан. Позже, опираясь именно на мысли святителя Киприана, архимандрит Иларион напишет одну из ярчайших своих работ — трактат «Христианства нет без Церкви» (1915 г.), смысл которого, в сущности, тот же, который вложен в знаменитую фразу святителя Киприана: «Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь»[1].

Святитель Киприан вместе со святым Иринеем — отцы Церкви, идеи которых особенно явно присутствуют в трудах владыки Илариона. И примечательно то, что представление карфагенского святителя о Церкви как о «благодатном оазисе», вокруг которого простирается бесплодная пустыня, возникшее в эпоху, когда Церковь была еще островком посреди языческого мира, в начале XX века становилось все более современным...

В связи с уточнением догмата о Церкви в борьбе против донатизма В. А. Троицкий обращается к богословию IV века. В Диоклетианово гонение от Церкви отпало немало епископов, и по

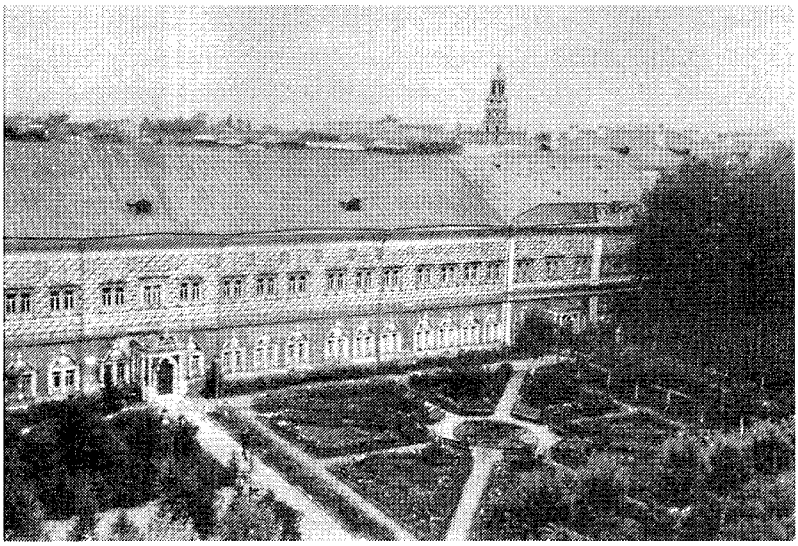
[1] В. А. Троицкий В. А. Очерки из истории догмата о Церкви. См. настоящее издание. С. 265.

вопросу о том, могут ли совершать Таинства те, кто виновен в отступничестве, в Африке произошел раскол, известный под названием донатистского. Личное недостоинство епископа лишает благодати всю Церковь, утверждали донатисты. Против них выступил Оптат Милевийский, который учил о «независимости освящающей силы Таинств от нравственных качеств их совершителей»[1]. Церковь обладает освящающими дарами Духа независимо от достоинства иерархических лиц — «Таинства святы сами по себе, а не от людей»[2]. Идеи Оптата были развиты блаженным Августином. Считая на основании своей убежденности в предопределении, что грешника, в частности порочного священнослужителя, не следует отлучать от Церкви, Августин дал такое определение ее святости, которое не противоречит ее неизбежному земному состоянию. Это определение таково: «Церковь свята в своих Таинствах»[3]. Августин признавал действенность крещения и прочих Таинств у донатистов и других схизматиков. Но они, рассуждал он, как бы исхищают Таинство у Церкви, и оно не приносит им спасительной благодати, ибо «вне Церкви бесполезны все Таинства»[4]. Схизматики не имеют любви, говорил Августин, поскольку отдалили себя от братьев по Церкви — в этом их главный грех.

Итак, только у Августина и Оптата «ясно и определенно сформулировано учение о святости Церкви как о святости Таинств»[5]. И вот еще одна формула В. А. Троицкого, касающаяся итогов богословия IV века; в ней русский ученый выразил, быть может, самые свои глубокие интуиции: «Церковь есть такой духовный союз, в котором только и действительны освящающие средства. Основа этого союза — не внешняя только к нему принадлежность и не признание церковного учения, а нравственное единство всех членов в любви: вне Церкви — вне любви и наоборот»[6]. Блаженный Августин, выдвинувший очень смелый и неформальный принцип истинной церковности — любовь, является третьим из древних церковных учителей, под влиянием идей которых сформировалась экклезиология архиепископа Илариона.

Диссертация В. А. Троицкого не утратила своего значения и до настоящего времени. Ныне очень остро ставится вопрос о

[1] В. А. Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви. См. настоящее издание. С. 319.
[2] Там же. С. 320.
[3] Там же. С. 340.
[4] Там же. С. 345.
[5] Там же. С. 350.
[6] Там же. С. 349.



Московская духовная академия

церковном единстве; идеи В. А. Троицкого, высказанные тогда, когда экуменическое движение только зарождалось, непременно должны быть учтены при выработке верного решения данной сложнейшей проблемы «практической» экклезиологии.

ПРЕПОДАВАНИЕ В МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

В начале XX века Троице-Сергиева лавра и расположенная в ее стенах Московская духовная академия представляли собой совершенно уникальный феномен: здесь зарождалось невиданное доселе единство гуманитарной науки и религиозной жизни. Именно там расцвела целая плеяда выдающихся богословов, и в лаврской же атмосфере скрыты истоки религиозной философии XX века. Душа Владимира Троицкого был в этом месте воистину у себя дома: церковность в сочетании с наукой с детства виделась ему жизненным идеалом.

Одновременно с присуждением В. А. Троицкому степени магистра богословия происходит утверждение его в должности доцента академии по первой кафедре Нового Завета (16 января 1913 г.); с 30 мая 1913 года В. А. Троицкий становится инспектором академии, а с 5 ноября 1913 года — ее экстраординарным профессором. С 1909 года ректором академии был епископ Феодор (Поздеевский), защитник строжайшего свято-

отеческого принципа в богословии, в жизни – подвижник-аскет. Сторонники ректора представляли «монашескую» партию в академии; ряд же богословов придерживались светско-либерального стиля, самым ярким выразителем которого был профессор М. М. Тареев. По своему устроению архимандрит Иларион тяготел к первому направлению, но по сути дела он всегда стоял над разнообразными течениями и партиями. Пользуясь всеобщей любовью и уважением, он считался одним из академических «столпов». Когда после февраля 1917 года началась общая либерализация жизни и епископ Феодор был смещен с ректорского поста, первым кандидатом на этот пост был архимандрит Иларион; занять его ученому помешала все та же его «неотмирность».

Как деятель русской духовной школы — лектор, педагог, исследователь — В. А. Троицкий с самого начала вел линию строгой церковности духовного образования. В начале XX века в академии усилились секулярные тенденции, и еще в свои студенческие годы Владимир Алексеевич ощутил это как недостаток. К полному осознанию это чувство пришло при посещении в 1908 году греческой богословской школы на острове Халки вблизи Константинополя: ее монастырский уклад восхитил В. А. Троицкого. И в своей первой — программной — лекции, произнесенной с академической кафедры в 1911 году, Троицкий заявил: «Наша школа — церковная школа. <...> При свете Нового Завета должны мы осознать всю свою деятельность и возложить ее на свои плечи не иначе, как церковное послушание»[1]. Также и богословская наука должна мыслиться как «ancilla Ecclesiae»[2]. А во вступительной лекции перед началом учебного года (11 сентября 1913 г.) Троицкий конкретизировал это утверждение, развив представление о богословии как опытной науке, почва которой — церковная жизнь: «Вне жизни церковной не имеет смысла богословская наука»[3]. Богословие — это опытное богопознание, а не чисто рациональное манипулирование категориями; путь к богословию — это очищение сердца, именно по нему следовали восточные отцы-аскеты. В своих богословских принципах архимандрит Иларион примыкает, очевидно, к академической линии, представленной именами епископов Антония (Храповицкого) и Феодора (Поздеевского). Мнения об опытном характере богословия несколько позже придерживались архимандрит

[1] В. А. Троицкий. О церковности духовной школы и богословской науки. См. 2 т. настоящего издания.

[2] Там же.

[3] Иларион (Троицкий), архимандрит. Наука и жизнь. См. 3 т. настоящего издания.

Киприан (Керн), протоиерей Георгий Флоровский, проф. В. Н. Лосский, а также представители следующего поколения русских эмигрантских богословов: архиепископ Василий (Кривошеин) и отчасти протоиерей Александр Шмеман. «Назад — к Церкви» — к литургии, к святоотеческому наследию — так можно было бы назвать данный богословский пафос.

Лекции профессора Троицкого по курсу Священного Писания Нового Завета вызывали к себе самое восторженное отношение слушателей отчасти благодаря их жизненности, связью с современностью. Чтение лекций было для архимандрита Илариона насущнейшим делом — борьбой за Церковь, отсюда их публицистический и полемический настрой. Сама внешность лектора привлекала к нему сердца: будущий архиепископ имел «сильный облик чисто русского человека, прямо-таки богатыря, одухотворенного глубоким интеллектом и чистой, благородной душой»[1]. Он благодатно влиял на учеников самой своей личностью, ее цельностью; «этот смелый, исключительно талантливый человек все воспринимал творчески»[2]. В жизни он был носителем того церковного принципа любви, который обосновывал в своих научных трудах.

Многочисленные обязанности делали жизнь архимандрита Илариона в 1913–1917 годах крайне напряженной и даже отодвигали на второй план любимую им науку. Лекции, экзамены, рецензирование сочинений и диссертаций, службы и проповеди поглощали все его время. Очень ярким было участие Троицкого в научных диспутах, становящихся настоящими учеными поединками. А как рецензент (с 1912 по 1915 год Троицким были даны отзывы на 23 кандидатских сочинения, одну магистерскую и одну докторскую диссертации) он всегда входил в самую суть обсуждаемого, часто совсем и не близкого ему вопроса, и давал точную и адекватную оценку рецензируемой работе. Наверное, самый интересный случай представляет рецензирование им магистерской диссертации отца Димитрия Лебедева — отзыв Троицкого был выпущен в свет отдельным изданием[3]. Диссертация была посвящена весьма специальному и даже экзотическому вопросу, связанному с проблемой пасхалии; в своей рецензии Троицкий предстает как знаток богословского, исторического и математического аспектов этой проблемы. Вместе с тем рецензент не дает себя увлечь отчасти псевдонаучным

[1] Волков С. Последние у Троицы. М., СПб., 1995. С. 115.

[2] Там же. С. 117–118.

[3] Иларион (Троицкий), архимандрит. О церковном употреблении пасхальной енеакдекаетиды Анатолия Лаодикийского. См. 2 т. настоящего издания.

пафосом диссертанта-энтузиаста, можайского священника Димитрия Лебедева. В отзыве иногда мелькает искра очень тонкого и доброго юмора. Такого рода отзывы не могли не принести пользы диссертантам.

С академией архимандрит Иларион был связан вплоть до мая 1920 года — времени его рукоположения во епископа Верейского. Наибольшая активность его в ней приходится на 1913–1917 годы. Участие Троицкого в Поместном Соборе Русской Церкви 1917–1918 годов отвлекло его от академической деятельности. Этот момент истории академии связан со следующим случаем. Во время Собора часть профессоров академии была против восстановления патриаршества. Узнав об этом, архимандрит Иларион, находившийся в Москве, срочно приехал в академию (это было в конце октября 1917 года) и в тот же вечер прочитал там лекцию на тему: «Нужно ли восстановление патриаршества в Русской Церкви?» «На лекцию собралось большинство профессуры и все студенты, продолжалась она около трех часов, — вспоминает очевидец. — Конечно, она была прочитана так блестяще, как это мог сделать только архимандрит Иларион: восстановление патриаршества в России было его заветным желанием, как бы смыслом его жизни»[1]. В своей лекции Троицкий пророчески представил совершенно новый образ русского патриарха: «Теперь наступает такое время, — сказал он, — что венец патриарший будет венцом не царским, а скорее венцом мученика и исповедника, которому предстоит самоотверженно руководить кораблем Церкви в его плавании по бурным волнам моря житейского»[2].

Недолго оставалось существовать академии. Великим постом 1919 года произошло вскрытие мощей преподобного Сергия, а летом академию закрыли. Впрочем, с осени она была переведена в Москву. Архимандрит Иларион, ее проректор, вошел в состав комиссии, призванной к организационной работе. Занятия в 1919/20 учебном году проходили в разных помещениях в Москве. 21 апреля 1920 года проректор архимандрит Иларион от своей академической должности был освобожден[3]. О годах, проведенных в стенах лавры, он вспоминал как о лучшем времени своей жизни.

[1] Волков С. Последние у Троицы. М., СПб., 1995. С. 119.

[2] Там же. С. 120.

[3] См.: Проф. прот. В. Сорокин, А. А. Бовкало, А. К. Галкин. Духовное образование в Русской Православной Церкви при Святейшем Патриархе Московском и всея России Тихоне (1917—1925). // Вестник Ленинградской духовной академии, 1990, № 2. С.

МОНАШЕСТВО

Монашество, как уединенное предстояние человека пред Богом, связано с наиболее глубоким и сокровенным аспектом существования личности. Есть люди, с самого рождения предназначенные служить непосредственно Богу и словно невидимой стеной отгороженные от мира. Таким человеком был Владимир Троицкий. Он не сомневался в своем монашеском призвании, отнюдь не очевидном для окружающих: его душевная одаренность и внешняя красота, веселость и общительность могли ввести в заблуждение относительно внутреннего устроения и соответствующих жизненных установок.

Каким же было это устроение, что можно сказать об основных чертах «внутреннего человека» Владимира Алексеевича в связи с его приходом к монашеству? Главной из этих черт была исключительная врожденная душевная чистота, самым верным признаком которой было естественное и радостное следование добродетели вместе со страданием от неизбежного для всякого человека греха. Описание соответствующих переживаний весьма часто встречается в работах Троицкого, и очевидно, что речь при этом идет о его собственном экзистенциальном опыте. «Жизнь и совершенствование личности в Церкви несет с собою счастье и блаженство. Не как внешняя награда подается это счастье и блаженство, а является как бы внутренним и непременным следствием самого совершенства, ибо мы утверждаем тождество добродетели и блаженства»[1], «Сама добродетель есть блаженство, а грех есть страдание»[2]; «Как с грехом неразрывно связано его следствие — страдание, так с добродетелью соединено блаженство»[3] — в подобных признаниях засвидетельствована чистота и святость Божиего избранника.

Благодаря такой особой врожденной душевной чистоте Владимир Троицкий не подпадал грубым соблазнам мира. Его монашество, вообще его аскеза были достаточно своеобразными: ему не было нужды полностью замыкаться от внешнего мира. Читателю его путевых очерков бросается в глаза острая наблюдательность их автора, способность всем существом погрузиться в жизнь чужой страны. Но от созерцания — и порой восторженного — твари он как-то очень естественно и почти незаметно переходил к прославлению Творца. Глубокая религиозность как

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Наука и жизнь. См. 3 т. настоящего издания.
[2] Иларион (Троицкий), архимандрит. Письма о Западе. Там же.
[3] Иларион (Троицкий), архимандрит. Вифлеем и Голгофа. См. 2 т. настоящего издания.

бы не позволяла ему задерживаться на видимом и проводила сквозь него. Красота зримого мира была для него отблеском Божественного совершенства; уродство же, грех, безобразие не могли осквернить его прекрасной души, хотя встреча с ними и причиняла ей страдание.

С врожденной душевной чистотой соединялась природная веселость владыки. От собственного опыта им написаны такие, например, строки: «Есть на земле носители торжествующего христианства, всегда радостные, всегда с пасхальными песнопениями на устах, и лицо их, как лицо Ангела»[1]. Духовное веселье временами, видимо, переполняло его. Оно присутствовало даже в его богословских полемических работах; владыка сохранил его и в тяжелейших условиях Соловецкого лагеря. При этом он «учил» этому веселью тех, кто им не был одарен: «Иларион любил говорить, что насколько христианин должен осознавать свои грехи и скорбеть о них, настолько же он должен радоваться бесконечной милости и благости Божией и никогда не сомневаться и не отчаиваться в своем жизненном подвиге», — пишет Волков[2]. Эта склонность к неотмирному веселью еще молодого владыки заставляет вспомнить о преподобном Серафиме Саровском[3].

Некоторые люди приходят к монашеству, пройдя через бездну греховного опыта: испытав ужас перед страшной реальностью «пучины греха», они вступают на стезю покаяния. Путь к монашеству Владимира Троицкого был другим. Безупречный в жизни человек, обладавший особым стремлением к совершенству, он мог духовно возвысить и освятить свою личность, лишь всецело посвятив себя Богу. Избрание пути монашеского было почти естественным для него, он не стремился ни к каким особым подвигам: аскеза была его привычным состоянием. Такому человеку трудно было себе представить, что какой-то христианин может иметь иное внутреннее устроение. И здесь примечательна его работа «Единство идеала Христова», в которой он словно не желает видеть разницы между монашеской и мирской жизненными установками...

О своем постриге в скиту Параклит владыка писал в 1915 году: «Думаю, что не придется еще в жизни пережить такой радости, какую я пережил 28 марта 1913 года. Эта радость у меня не прошла с окончанием обряда. Я был полон радости целых два месяца. <...> Только то, что произошло в моей судьбе 30 мая и о

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Вифлеем и Голгофа. См. 2 т. настоящего издания.

[2] С. Волков С. Указ соч. С. 118.

[3] Архимандрит Иларион особо почитал этого святого.

чем я узнал 31-го, отгоняют от меня мою радость надолго, но и это печальное обстоятельство не изгнало радости из сердца моего совсем»[1]. На 30 мая приходится назначение Троицкого инспектором академии; надо полагать, что ему, ученому и молитвеннику, нелегко было смириться с навалившимися на него административными обязанностями.

11 апреля 1913 года, в Великий Четверг, монаха Илариона (Троицкого) рукоположили во иеродиакона. Началось ежедневное служение, приносившее ему новую радость. Пасху 1913 года отец Иларион пережил особенно глубоко; позже он вспоминал, что читал в ту пасхальную ночь Евангелие по-арабски. 2 июня отец Иларион был рукоположен во иеромонаха, а 5 июля его возвели в сан архимандрита. Без преувеличения можно сказать, что совершение литургии было центром жизни владыки. Вот как описывает его служение С. Волков: «Величественно и красиво Иларион совершал богослужение. Было нечто возвышенное, легкое и прекрасное в его чтении Евангелия, произнесении возгласов и молитв звучным и раскатистым голосом, властно заполнявшим все пространство обширного академического храма. Столь же звучно раздавался он и в Успенском соборе нашей лавры, и в храме Христа Спасителя в Москве. <...> Он отдавался богослужению всей душей, всем существом своим, как главному делу жизни»[2]. Красоту богослужения владыка ставил выше всякой земной красоты; как немногие он умел жить смыслами богослужебных текстов и проникаться настроением древних напевов.

БОГОСЛОВСКИЕ ТРУДЫ АРХИМАНДРИТА ИЛАРИОНА 1914–1916 ГОДОВ

В лице владыки Илариона (Троицкого) мы имеем яркого церковного писателя XX века — богослова, публициста, эссеиста, историософа. В общей сложности его перу принадлежит около 90 опубликованных работ. Давая общую характеристику Троицкого — писателя, самое главное, о чем надо сразу сказать в связи с сочинениями отца Илариона 1914–1916 годов (после защиты диссертации), это отметить святоотеческий характер всех выраженных в них идей. В своих трудах священномученик Иларион раскрывает соборную церковную истину, делая это

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Единство идеала Христова. См. 3 т. настоящего издания.

[2] Волков С. Указ. соч. С. 116.

совершенно естественно и органично, ведь вся его жизнь без остатка сливалась с жизнью церковной. Именно поэтому, говоря о вещах известных, общезначимых, отец Иларион умел представить их по-своему и в новом свете.

Все без исключения труды священномученика Илариона посвящены проблеме Церкви. И почти во всех статьях и речах есть неизменное смысловое ядро, соответствующее его главной церковной интуиции: это идея Церкви как новой жизни, которую воплотившийся Христос даровал Своему народу, сделав этот народ Своим мистическим Телом — Телом Нового Адама. Вокруг этого ядра строятся рассуждения, соответствующие уже тому или иному конкретному вопросу.

В работах отца Илариона всегда присутствует полемический аспект. С началом войны обострилась его антизападная полемика; утратив теоретический характер, она сделалась актуально-публицистической. 3 сентября 1914 года в актовом зале МДА архимандрит Иларион произнес речь по случаю 100-летнего юбилея академии; она была издана под названием «Прогресс и преображение». В ней автор заявляет, что в основе военного противостояния России и Германии находится противоположность двух духовных идеалов и соответствующих типов культуры. Идеал Германии и вообще западной Европы — прогресс, неминуемо приводящий к войне, поскольку в его основе — борьба за существование. Идеал же «русской совести» — «не прогресс, но преображение», а потому в своих сокровенных глубинах русский человек устремлен «не вперед, а вверх, к Небу, к Богу»[1]. Этим идеалом определяется дух славянства, и в частности все аспекты русской культуры, имеющие религиозный характер. Через год архимандрит Иларион вновь выступает перед студентами с речью, где говорит о долге русских богословов также принять участие в войне — разумеется война идей. Он прослеживает историю чужеземного засилья в церковной науке начиная с XVI века, заявив в заключение: «Схоластическая крепость — это наш академический участок общего фронта»[2]. Постоянная полемическая тема священномученика Илариона — противопоставление в экклезиологии реалистического подхода святых отцов и западного юридизма с его условными категориями «удовлетворения» и «заслуги» — здесь переведена на злободневный план.

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Прогресс и преображение. См. 3 т. настоящего издания.

[2] Иларион (Троицкий), архимандрит. Богословие и свобода Церкви (о задачах освободительной борьбы в области русского богословия). См. 3 т. настоящего издания.

Архимандрит Иларион (Троицкий) –
инспектор Московской духовной академии

Также под влиянием военной атмосферы написана историософская работа «Грех против Церкви (думы о русской интеллигенции)» (1916 г.). В ней в славянофильском ключе автор говорит о «духовной раздвоенности» Русской земли: «Русские люди, – вспоминает архимандрит Иларион слова К. Аксакова, – разделились на "публику" и "народ", чему причина – реформы Петра I. Сущность этого рокового разрыва – отпадение от Церкви русского образованного общества под влиянием Запада».

Критике западной религиозной жизни, помимо этой работы, а также «Писем о Западе» (1915 г.), посвящен трактат «Единство Церкви и всемирная конференция христианства». В нем речь идет о полном, дошедшем до последних бытийных глубин разрыве между Восточной Церковью и западными конфессиями, изначально вызванном отпадением Рима от вселенской Церкви в 1054 году. Единство Церкви всегда мыслилось владыкой лишь как присоединение католиков к Православию через покаяние.

Из работ отца Илариона 1914–1916 годов можно особо выделить три: именно их принято считать шедеврами богослова-писателя. Во-первых, это трактат «Христианства нет без Церкви» — быть может, самая вдохновенная его работа. В ней оспорено только начинающее тогда входить в силу понятие «просто христианство» — христианство вне конфессиональной специфики. Но ведь христианство — это не учение типа ницшеанства или неокантианства, пишет отец Иларион, вне Церкви оно может быть только мечтанием или собранием невыполнимых нравственных предписаний. Невыполнимых — так как силы для следования Христовым заповедям подаются в Церкви; именно создание Церкви является главным делом Христа на земле, что не уставал повторять владыка.

Очень интересен и местами дерзновенен по мысли трактат «Священное Писание и Церковь» (написан, видимо, в начале 1914 года). Отец Иларион мысленно отталкивается здесь от того факта, что Христос ничего не писал. Это значит, что Его дело отлично от дела философов и учителей, оставивших потомкам свои письменные труды. Отнюдь не учение стоит в центре Его миссии: «В смысле учения Новый Завет ничего нового по существу, совершенно нового не дает»[1]. Сильное высказывание специалиста именно по Новому Завету! Христос пришел на землю не как Учитель, но как Спаситель, ради возрождения в Церкви человеческого естества, пишет отец Иларион. Церковь возникла раньше Писания, последнее создавалось уже в Церкви. Весьма красиво и непринужденно, полемизируя с протестантизмом, фетишизирующим Писание, отец Иларион приходит к тезису: «Священное Писание — одна из сторон общей благодатной церковной жизни, и вне Церкви Священного Писания в истинном смысле этого слова нет»[2]. Отсюда следует и основной герменевтический принцип отца Илариона — опора при толковании Библии на церковную традицию. Он полемически обращен против того субъективного произвола, который неизбежен при протестантской установке, предоставляющей свободу интерпретации Писания каждому отдельному человеку. И само понятие «священный» имеет смысл только в Церкви, потому за ее пределами Библия оказывается литературным памятником, Священное же Писание прекращает существовать. Вывод автора весьма точен и строг, и его не могут поколебать никакие достижения библейской критики: они просто находятся совсем в иной плоскости, имея своим объектом

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Священное Писание и Церковь. См. 2 т. настоящего издания.

[2] Там же.

именно профанный (неканонический) древний текст, но не Священное Писание.

Наконец упомянем еще об одной работе отца Илариона этого периода, имеющей название «Краеугольный камень Церкви (Мф. 16, 13–18)». В ней выстроена система аргументов против католического представления об особом первенстве среди прочих апостолов святого апостола Петра; основания для своего мнения католики находят в известном месте Евангелия от Матфея (16, 13–18). Как надо понимать слова Христа, согласно которым Петр — тот камень, на котором возводится Христова Церковь? Согласно трактовке отца Илариона, смысл Христовой фразы таков: твое имя может быть метафорическим обозначением открытой тебе истины. Эта истина и есть краеугольный камень Церкви — истина Боговоплощения, но отнюдь не личность Петра, высказавшего ее. Сам Петр, продолжает автор, как о камне говорит о Христе (см.: Деян. 4, 11); пророчество 117 псалма о камне относил к Себе и Сам Господь (см.: Мф. 21, 44; Мк. 12, 10–11). Целый ряд мест Священного Писания указывает на то, что основным для Нового Завета является представление именно о Христе как краеугольном камне Церкви. И вот отец Иларион заключает: «Не идея, не истина, но самый факт воплощения Сына Божия есть тот камень, на котором зиждется Церковь»[1]. В сказанном у евангелиста Матфея (см.: 16, 13–18) он видел еще одно подтверждение главного положения своей экклезиологии.

УЧАСТИЕ В СОБОРЕ 1917–1918 ГОДОВ

Было в личности отца Илариона нечто такое, что не позволяло ему замкнуться в кругу деятельности «ученого монаха». Отец Иларион имел не только монашеское, но и святительское призвание. На путь высшего церковно-общественного служения он вступил в 1917 году — фактом своего участия в церковном Соборе.

Всероссийский церковный Собор открылся 15 августа 1917 года, в день Успения Божией Матери. 27 августа члены Собора прибыли специальным поездом на богомолье в Троице-Сергиеву лавру. За литургией в Троицком храме вдохновенное слово произнес архимандрит Иларион. Он говорил о том, что ныне совершается торжество Православия, в котором незримо

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Краеугольный камень Церкви. Мф. 16, 13–18. См. 2 т. настоящего издания.

участвуют те миллионы русских людей, которые на протяжении веков молились в этой чудной церкви. На Собор отец Иларион принес идею восстановления в Русской Церкви патриаршества. В свою бытность студентом он увлекался византийским идеалом — как следует из очерков «От академии до Афона», патриаршество тогда представлялось ему в обличии византийской симфонии. В 1917 году его воодушевлял совершенно иной образ русского патриарха — патриарха-исповедника, мученика. Восстановление патриаршества для архимандрита Илариона означало в первую очередь освобождение Церкви от гнета государства. Речь теперь шла о сплочении всех церковных сил вокруг нового центра — личности патриарха.

23 октября архимандрит Иларион произнес на Соборе речь под названием «Почему необходимо восстановить патриаршество?» Выстроенная строго академически, она звучала со страстной убежденностью. В основу ее отец Иларион положил ту мысль, что «патриаршество есть основной закон высшего управления каждой Поместной Церкви»[1], так что если мы не хотим порывать с вековым церковным преданием, мы не имеем права отвергнуть патриаршество. Надо сказать, что на Соборе вокруг данного вопроса велась острейшая борьба: церковные либералы боялись монархизма в Церкви. Отвечая в своей речи на такие сомнения, отец Иларион говорил, что существование в Церкви первоиерарха не противоречит началу соборности, а дополняет его... Думается, в том, что выбор Собора осуществился в конце концов в пользу патриаршества (что произошло 30 октября), была немалая заслуга и архимандрита Илариона.

5 ноября 1917 года старец Зосимовой пустыни иеросхимонах Алексий в храме Христа Спасителя вынул из ковчега, стоявшего перед Владимирской иконой Божией Матери жребий с именем новоизбранного патриарха Всероссийского Тихона. Одним из главных помощников и сподвижников патриарха в эти труднейшие для Церкви годы стал отец Иларион.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В 1918–1923 ГОДЫ

Уже в связи с участием в деятельности Собора 1917–1918 годов жизнь отца Илариона постепенно перемещается из Сергиева Посада в Москву. На 1918 год приходится первая волна гонений на Церковь, но не сразу к церковным деятелям пришло

[1] Иларион (Троицкий), архимандрит. Почему необходимо восстановить патриаршество? См. 3 т. настоящего издания.

Заседание Поместного Собора
Русской Православной Церкви в 1917 г.

сознание того, что целью новой власти является самое беспощадное и планомерное уничтожение Церкви, что своим духовным острием революция обращена именно против Церкви. Перед патриархом Тихоном встала труднейшая задача сохранения малого острова Церкви посреди бушующей стихии. Возникла необходимость вступить в контакт с облеченным властью врагом, и отец Иларион сделался тем посредником между патриархом и государством, на которого Святейший Тихон всегда мог надежно опереться. Архимандрит Иларион занял при патриархе должность «секретаря и главного консультанта по богословским вопросам»[1], за которой на деле стояла роль человека, всегда находящегося под вражеским ударом: во всех контактах с советской властью архимандрит Иларион заслонял собою патриарха. Судьба владыки здесь оказалась сходной с участью патриаршего келейника Якова Полозова, погибшего от руки наемного убийцы, обращенной против патриарха: архимандрит Иларион стал жертвой мести властей опять-таки патриарху...

В марте 1919 года отец Иларион был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму. Причины ареста он и сам не понимал: видимо, сказалась его близость к патриарху. Двухмесячное лишение свободы отец Иларион перенес с душевной бодростью и в письмах на волю не прекращал шутить. После освобождения отец Иларион поселился в Москве у своего друга по академии и земляка отца Владимира Страхова, служившего на Сретенке в церкви

[1] См.: Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 313.

Святой Троицы в Листах. А 20 мая 1920 года патриархом Тихоном была совершена хиротония архимандрита Илариона во епископа Верейского, викария Московской епархии. Хиротония пришлась на день памяти священномученика патриарха Гермогена. В своем слове патриарх Тихон особо отметил это совпадение, предсказав новопоставленному архиерею исповедническ ий венец за твердость в вере. На патриаршее слово владыка ответил замечательной, проникновенной речью, в которой выразилось его глубокое понимание как нынешнего состояния Церкви, так и собственной судьбы. Он вступил на епископскую стезю с полным сознанием того, что его ожидает, — с готовностью к мученичеству и с чувством, что к этому его направляет Божий Промысл. Весьма точно и при этом с пророческой глубиной владыка представил тогдашнюю историческую ситуацию: «Когда до основания разрушают старый мир, чтобы лишь на развалинах его строить новый фантастический мир, когда очень многое из дел человеческих оказалось построенным на зыбком песке, когда падоша сильнии многие (см.: 2 Цар. 1, 25–27) — *твердое основание Божие* (2 Тим. 2, 19), Церковь Божия стоит непоколебимо, лишь украшенная, яко багряницею и виссоном, кровьми новых мучеников. Что мы знали из церковной истории, о чем читали у древних, то ныне видим своими глазами: Церковь побеждает, когда ей вредят. <...> Среди ветров лжеучений, среди мутных, яростных волн злобы, лжи и клеветы неистовых врагов как скала стоит Церковь, та Русская Православная Церковь, о которой так любили недавно повторять, что она в параличе, что лишь полицейской силой государства держится она. Но вот силы государства направились против Церкви, и наша Церковь дала больше мучеников и исповедников, нежели предателей и изменников»[1]. Вспоминается настроение мучеников первых веков христианства, когда читаешь ныне этот проникновенный документ: «Господь милосердый да приимет душу мою, — говорил владыка Иларион, — сию малую лепту, вметаемую в сокровищницу Церкви, для употребления на благую пользу. Воля Господня да будет...»

После принятия епископского сана жизнь владыки оказалась связанной со Сретенским монастырем: есть сведения, что он был назначен его настоятелем. Поскольку власти захватили большинство монастырских помещений, и обосноваться владыке в монастыре было уже негде, он по-прежнему жил у отца Владимира при церкви Троицы в Листах. Время святителя было за-

[1] Речь архимандрита Илариона (Троицкого) при наречении во епископа. Из следственного дела, архив ФСБ. Машинопись.

Епископ Иларион (Троицкий) —
викарий Московской епархии

полнено напряженной деятельностью, дома он почти не бывал. «Вот исполняется год, как я в новом своем положении, — сообщает он в письме от 7 мая 1921 года. — За год отслужено 142 обедни, больше чем 142 всенощных, около 330 проповедей (исключая два месяца болезни). Ведь это все равно что иметь в году полторы сотни праздников». За службами в Сретенском монастыре владыка часто участвовал в качестве простого монаха: он пел и читал на левом клиросе, и нередко ему, обладателю прекрасного тенора, поручали сольные песнопения. Люди ходили специально в Сретенский монастырь, чтобы послушать владыку Илариона. Любовь церковного народа к нему возрастала, увеличивалась и известность: за ним закрепились имена «Иларион Великий» и «новый Златоуст».

Но сам святитель в эти годы жил с постоянным ожиданием ареста. И действительно, в 1920 (или 1921) году владыка был арестован и некоторое время провел в тюрьме. Поводом к аресту послужил беспорядок во время монастырского престольного праздника: из Третьяковской галереи в монастырь была

принесена Владимирская икона Божией Матери, и кликуши подняли вокруг нее шум...

А в 1922 году по стране покатился вал репрессий в связи с изъятием церковных ценностей, приведшим к народным волнениям. В списке «врагов народа» первым стояло имя патриарха Тихона, дальше шли десятки имен епископов и священников. В апреле патриарха арестовывают, еще раньше, 22 марта, оказывается под арестом владыка Иларион...

В конце июня епископа Илариона высылают на год из Москвы в Архангельск. Оттуда владыка пишет в Сергиев Посад своей духовной дочери; из этих писем (находящихся в его следственном деле) мы узнаем о его тамошней жизни. В ссылке владыка усматривает «явную милость Божию»: она предоставила ему возможность побыть в спокойной обстановке и заняться наукой. Особую озабоченность вызывает у него церковная смута — расширение обновленческого движения. «Что же касается смуты церковной, — пишет владыка 22 июля/4 августа, — кроме глупостей и безобразия в ней, ничего не вижу. <...> Зла от этих деятелей будет очень много. И многим от них придется пострадать... Я думаю, что в моей личной жизни настоящее мое положение — только начало болезни. Вероятно, немало лет пройдет в заключениях, скитаниях повсюду, в нужде и лишениях. Но, зная церковную историю, нисколько не смущаясь, избираю страдать с людьми Божиими, нежели называться сыном дщери фараоновой». Этой установке владыка следовал во всех случаях, когда власти в союзе с обновленцами подкупом и угрозами пытались привлечь его на свою сторону. Непримиримость эта стоила ему жизни.

В 1923 году над Церковью нависла смертельная опасность. Власти действовали как извне, так и изнутри — используя обновленческие силы. В мае состоялся обновленческий лжесобор, на котором патриарх Тихон был лишен патриаршего сана и монашества. Кроме того, были приняты решения, подрывающие канонический и литургический строй Церкви, вместе с постановлением о закрытии монастырей. Параллельно этому власти проводили мероприятия, практически ставящие патриаршую Церковь вне закона: хотели навсегда покончить с «тихоновщиной»... Перед лицом этой угрозы патриарх Тихон принял жертвенное для себя решение. 27 июня в центральных газетах появилось известие об освобождении из-под стражи «гражданина Белавина» — в связи с тем, что он, признав все, в чем его обвиняют, заявил, что он отныне «не враг советской власти». Безбож-

ники полагали, что авторитет патриарха в народе уже пал; они глубоко ошибались.

Сразу после освобождения патриарха в церковном народе началось мощное движение, направленное на то, чтобы сплотиться вокруг него — той личности, которая зримо являет собой церковное единство. Начался массовый уход из обновленчества, совершались тысячи актов покаяния тех священников и епископов, которые в это смутное время по разным причинам отпали в обновленческий раскол. Обновленчество было обречено, но Церкви предстояла огромная работа, связанная с возвращением людей в Православие. Правой рукой патриарха Тихона стал в этот момент владыка Иларион (Троицкий), уже вернувшийся из ссылки. Именно в 1923 году он был возведен в сан архиепископа.

В этих новых условиях Церковь могла действовать, лишь постоянно подчеркивая свою лояльность по отношению к государству. В августе 1923 года в печати появилось воззвание, подписанное патриархом Тихоном и группой высших иерархов, среди которых был владыка Иларион. Чрезвычайно кратко и официально составленное, оно сводилось к утверждению, что «Русская Православная Церковь ничего общего не имеет с контрреволюцией»[1]. Опираясь в своей посреднической миссии на этот тезис, владыка Иларион сумел добиться от власти смягчения ее церковной политики.

Многообразной была деятельность владыки, направленная против обновленчества. Участвуя во всех службах патриарха, он неизменно произносил во время их пламенные проповеди. Их содержание было самым актуальным: владыка говорил, что никакое «живоцерковничество» не будет возможным, если пастыри Церкви сами будут стремиться явить собой народу Христов идеал[2]. Владыка в кратчайший срок восстановил церковную организацию в Москве. Он разработал чин покаяния и сам принял исповедь у сотен священников, монахов и мирян, переходивших из обновленческого раскола. Целые приходы присоединялись к патриаршей Церкви, а в начале июля началось освящение храмов. Владыка Иларион лично освятил великим чином собор Сретенского монастыря, перешедший к патриарху от одного из обновленческих главарей – Антонина Грановского.

Приходилось владыке Илариону участвовать в докладах и в знаменитых диспутах в Политехническом музее. 17 августа 1923 года он прочел там лекцию «Тихоновцы и обновленцы. Что их разделяет?» А вскоре, 4 сентября, в музее состоялся диспут на

[1] Акты Святейшего Патриарха Тихона. М., 1994. С. 298.
[2] См.: Левитин-Краснов А., Шавров В. Указ. соч. С. 321.

тему «Обновленческий собор 1923 года». Владыка сравнил этот «собор» с «разбойничьим» — вторым Ефесским собором, и его доклад был горячо поддержан аудиторией, тогда как оппонентов архиепископа, защитников обновленчества, встретили шумом, так что они едва могли говорить... «Кто враги Церкви?» — такой была тема диспута 13 октября. Против архиепископа Илариона в тот день выступил видный вождь обновленчества Александр Введенский. Последний заявил, что патриарх Тихон был противником помощи голодающим в 1921–1922 годах, после чего в зале поднялась буря протестов. Владыка разоблачил обновленческую ложь и бесстрашно засвидетельствовал о фактах прямого сотрудничества обновленцев с гонителями Церкви. И уже на следующий день власти устроили в музее диспут под названием «Почему Тихон и Иларион – враги Церкви»[1]... По отношению к своим оппонентам по диспутам, этим «совопросникам века сего», владыка Иларион находился в совсем иной бытийственной плоскости: демагогии и «лукавым словесам» сторонников обновленчества архиепископ противопоставлял непоколебимое стояние в церковной истине, и это действовало на слушателей безотказно и глубоко.

В ноябре 1923 года патриарх Тихон внезапно был вызван в ГПУ на Лубянке, с ним разговаривали в духе ультиматума. От Святейшего потребовали, чтобы он немедленно выработал декларацию примирения с обновленческим архиепископом Евдокимом (Мещерским), на которого власть в тот момент делала ставку: так Церковь хотели разложить изнутри... Однако патриарх отказался самым решительным образом поступать против совести. Беседовавший с патриархом печально знаменитый Тучков был изумлен и сменил тон, вежливо простившись с патриархом. Но через несколько дней был арестован архиепископ Иларион, на которого Тучков возлагал главную ответственность за провал своей политики.

СОЛОВКИ

Владыка был осужден на три года Соловецких концлагерей: его обвинили в «распространении ложных слухов и агитации против советской власти под религиозным флагом». 1 января 1924 года его привезли в пересыльный пункт на Поповом острове, а в июне отправили на Соловки. На берегу залива Бело-

[1] См. Дамаскин (Орловский), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 2000. Книга 4. С. 421–425.

Архиепископ Иларион перед отправкой в соловецкую ссылку

го моря вместе с другими заключенными из духовенства он работал сетевязальщиком и рыбаком, был лесником, живя в Варваринской часовне, как сторож жил в Филипповской пустыни. По свидетельствам очевидцев, и в лагере владыку не оставляли бодрость и духовное веселье: недаром он любил вспоминать, что его имя, «Иларион», означает «веселый». Не следует, однако, заблуждаться относительно природы такого состояния: оно имело сверхъестественный, благодатный, а никак не непосредственный характер. «Надо побыть в этой обстановке хотя немного, а так не опишешь. Это воочию сам сатана», — так владыка оценивал атмосферу мест заключения. Потому фразы из его писем с Соловков типа «живу тихо и благополучно» (письмо от 25 ноября 1928 года) не должны пониматься превратно...

В заключении владыка оставался внутренне свободным человеком. «Чарующий дух нестяжания» (М. Польский) позволял не замечать лишений, прощать уголовникам, кравшим его вещи; если же у него что-то просили, он отдавал не задумываясь. Удивительным было отношение владыки к окружающим. Круг

его общения составляли отнюдь не только епископы и профессора: казалось, внешнее состояние другого человека вообще не важно для него. На равных он беседовал и с теми, кто принадлежал к преступному миру; в такой уважительности не было ничего показного, поскольку за ней стояло присущее владыке Иларию чувство высшего онтологического равенства людей — их равенства перед Богом. На его любовь люди отвечали ему искренним уважением и любовью.

Совершенно невольно владыка так поставил себя, что вокруг него на Соловках стали создаваться легенды. О них мы знаем благодаря полудокументальным-полухудожественным очеркам Б. Ширяева, также бывшего соловецким узником. Эти очерки составили книгу «Неугасимая лампада»; владыке Иларию в ней отведено немало страниц. Правда и вымысел в легендах о владыке были перемешаны порой до неразделимости. О Иларионе говорили как о хранителе и местоблюстителе патриаршего престола, в связи с чем якобы существовало тайное завещание патриарха Тихона; утверждали, что ГПУ предлагало ему возглавить «живую Церковь», на что получило отказ; ходила история, как владыка во время бури плавал на лодке в море ради спасения злобного охранника Сухова, который позже раскаялся и обратился ко Христу... Последний рассказ, впрочем, Ширяев передает как реальное событие.

В лагере владыка продолжал свою деятельность по руководству Церковью. После кончины патриарха Тихона (7 апреля 1925 г.) острейшей оказалась проблема легализации Церкви в условиях стабилизировавшегося советского режима. Возможно ли сосуществование Церкви и государственной власти, несмотря на противоположность и несовместимость их духовных принципов? Именно владыка Иларион (Троицкий) заложил основы того «царского» пути, который был призван вывести Церковь из воистину трагической ситуации. Он составил записку (она известна под названием «Записки архиепископа Илариона»[1]), в которой заявлял: позиция Церкви в любом земном обществе — «полная непричастность и несолидарность со всеми политическими неблагонадежными (по отношению к власти. — ***Н. Б.***) тенденциями[2]. Владыка, с одной стороны, следовал той линии церковной политики, которую

[1] Этот документ был опубликован в эмигрантской газете «Возрождение» от 18 августа 1926 г. См.: Иринарх Стратенов. Русская церковная смута 1921—1931 гг. В кн.: Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. М., 1995. С. 151, 172.

[2] Там же. С. 151.

Соловецкие рыбные промыслы

избрал патриарх Тихон, с другой стороны, священномученик Иларион оставался верен своей экклезиологии, переведя ее в практическое русло: Церковь как Тело Христово, имея свое средоточие в Евхаристии, высоко вознесена над любой политической ситуацией, и ей нет нужды вмешиваться в борьбу политических сил.

«Записка» владыки дала тон так называемой «Памятной записке соловецких епископов» от 27 мая (9 июня) 1925 года[1]. Последняя выражала мнение многочисленной группы епископата, оказавшейся на Соловках и представлявшей собой как бы малый церковный Собор. «Церковь желала бы только полного и последовательного проведения в жизнь закона об отделении Церкви от государства»[2] — именно таков был призыв епископов-соловчан к власть имущим. Авторы «Памятной записки» заявляют о систематических гонениях на Церковь в Советском Союзе и обличают во лжи обновленцев, утверждающих, что ничего подобного на самом деле нет. О церковной позиции в ней сказано очень конкретно: Церковь «не должна подвергать критике или порицанию гражданские мероприятия правительства, но отсюда вытекает и то, что она не должна и одобрять их»[3]. Надо сказать, что основной смысл «Памятной записки» (а следовательно, и «Записки архиепископа Илариона»)

[1] Георгий Митрофанов, священник. Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы. СПб., 1995. С. 118–130.
[2] Там же. С. 121.
[3] Там же. С. 125.

сохранился и в проекте Декларации митрополита Сергия от 28 мая/10 июня 1926 года[1]. Послание же митрополита Сергия от 16/29 июня 1927 года отмечено очевидным образом вмешательством советской цензуры[2].

В конце лета 1925 года владыку Илариона внезапно перевели из Соловков в Ярославскую тюрьму. Здесь он пользовался бóльшими льготами, мог читать, заниматься. По свидетельствам очевидцев, в тюрьме он написал много толстых тетрадей, которые передал друзьям на волю. Такое перемещение владыки было предпринято ради того, чтобы попытаться склонить его к присоединению к новому расколу, который возглавил архиепископ Григорий Екатеринбургский, стремящийся в обход канонов овладеть высшей властью в Церкви. ГПУ хотело подкрепить раскол авторитетом архиепископа Илариона (Троицкого), на него же самого бросить пятно. В разговоре с агентом ГПУ владыка решительно отказался от предложения. «Я скорее сгнию в тюрьме, но своему направлению не изменю», — говорил он своему соузнику по Ярославской тюрьме епископу Гервасию[3]. Действительно, через год ему был дан новый трехлетний срок. Основанием для этого сделали «разглашение» владыкой его разговора с агентом.

Весной 1926 года архиепископ снова оказывается на Соловках. В этот год в лагере состоялось пасхальное богослужение — в первый и последний раз. Возглавил службу владыка Иларион (Троицкий). В остальном сведения о той пасхальной ночи противоречивы. В «Неугасимой лампаде» Ширяева рассказывается, что празднование Пасхи происходило в кладбищенской церкви и было весьма пышным, так как его одобряло лагерное начальство. А по свидетельству священника Павла Чехранова, служба состоялась тайно и не в храме, а в недостроенной пекарне[4]. По-видимому, Ширяев романтически приукрасил это событие, однако совпадение двух свидетельств в том, что касается владыки, дает еще один штрих к картине всеобщего уважения, окружавшего владыку в лагере.

Формулировки Послания митрополита Сергия вызвали новую волну церковного смятения, видимо, отношение владыки

[1] Георгий Митрофанов, священник. Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы. СПб., 1995. С. 130–133).

[2] Там же. С. 133–137.

[3] Гервасий, епископ Курский и Обоянский. Одна из прежних попыток старообрядцев к примирению со Св. Синодом Русской Православной Церкви. // Вестник Святейшего Синода Православной Российской Церкви, 1927, № 4. С. 24.

[4] Пасха 1926 года. Из воспоминаний отца Павла Чехранова // Московский церковный вестник, апрель 1991. № 7 (52). С.11.

Архиепископ Иларион.
Соловецкий концлагерь. 1929 г.

Иллариона к нему также было непростым. Однако в конечном счете он становится на сторону митрополита Сергия и его Синода, а также удерживает других от уклонения в новый раскол. «В ноябре 1927 года некоторые из соловецких епископов начали было колебаться в связи с иосифлянским расколом, — вспоминал митрополит Мануил (Лемешевский), соузник владыки. – Архиепископ Иларион сумел собрать до пятнадцати епископов в келии архимандрита Феофана, где все единодушно постановили сохранять верность Православной Церкви, возглавляемой митрополитом Сергием. "Никакого раскола! — возгласил архиепископ Иларион. – Что бы нам ни стали говорить, будем смотреть на это как на провокацию!"»[1] Много сил потратил владыка, уговаривая епископа Виктора (Островидова) не присоединяться к иосифлянам; ошибочность раскола в тогдашней ситуации обоснована им и в ряде писем 1928 года. Интересы церковного единства, сознание того, что без легализации земное

[1] Die Russishen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemesevskij). Teil III, Erlangen, 1984. S. 214.

существование Церкви оказывается висящим на волоске, что избрание эсхатологического выхода из истории неприемлемо для митрополита Сергия, — эти, а возможно, и другие доводы побудили владыку Илариона волевым выбором согласиться с позицией митрополита Сергия.

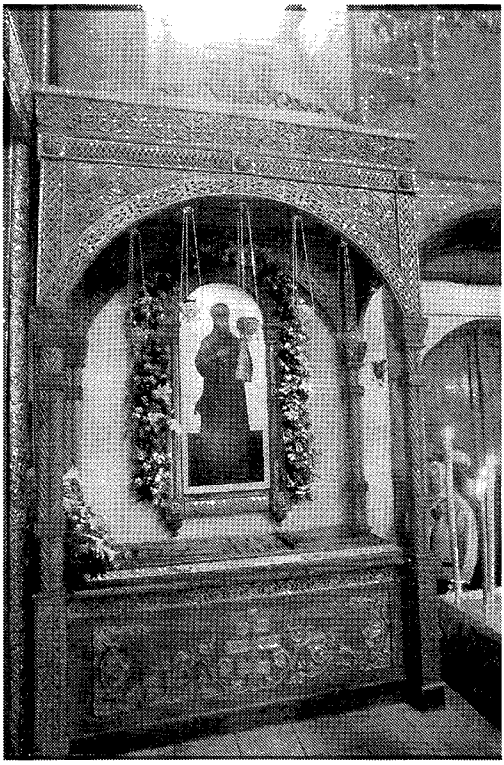
ГОЛГОФА СВЯТИТЕЛЯ

Осенью 1929 года официальный срок заключения владыки заканчивался. Однако власти не собирались выпускать его на волю: добавляя ему все новые и новые сроки, они надеялись измотать до предела его силы. 14 октября 1929 года особым совещанием при коллегии ОГПУ владыка вновь был осужден на три года. На этот раз было решено отправить его на поселение в Среднюю Азию.

Везли святителя этапным порядком — от одной пересылочной тюрьмы к другой. В дороге он заразился сыпным тифом. Без вещей (в пути его сразу обокрали), в одном рубище, кишащем насекомыми, в тифозном жару его привезли в Ленинград и поместили в тюрьму, где ему предстояло провести месяц. Это случилось в день Введения во храм Пресвятой Богородицы. Состояние его ухудшалось изо дня в день. 6 декабря, при температуре тела 41°, он пешком, изнемогая, перебрался в больницу им. доктора Гааза. Тогда в судьбе владыки принял горячее участие ленинградский митрополит Серафим (Чичагов), но помочь страдальцу было уже невозможно.

На 15 декабря пришелся кризис болезни; владыка был в сознании и даже написал письмо на волю. Неожиданно его начала мучить страшная жажда, и он попросил морсу. Но когда морс принесли, уже начался бред. В бреду владыка повторял: «Вот теперь я совсем свободен, никто меня не возьмет». Подошедший к постели врач услышал последние слова мученика: «Как хорошо! Теперь мы далеки от...» Это были слова примирения со своей участью, благодарности Богу и радости от близкой встречи с Ним. Душа владыки отлетела в Горний мир 15/28 декабря 1929 года в четыре часа утра.

...Митрополит Серафим, уподобившись Иосифу Аримафейскому, добился у властей разрешения похоронить владыку в соответствии с его саном. В больницу доставили белое архиерейское облачение и белую митру, в которые облачили святителя. Когда ближайшие родственники увидели тело покойного, то никто его не узнал: годы лагерей и тюрем превратили владыку из



Сретенский монастырь.
Рака с мощами священномученика Илариона

полного энергии человека в седого, истощенного старика... Гроб с телом был доставлен в Новодевичий монастырь у Московской заставы.

Сохранилось свидетельство о похоронах священномученика его близкого друга, протоиерея Владимира Страхова. «Служили митрополит Серафим и два епископа, гроб стоял посреди храма Новодевичьего монастыря. Когда читали часы, я смотрю — стоят на клиросе в облачениях духовенство, а я думаю — зачем они там стоят, а это собрались диаконы и псаломщики ленинградские, чтобы отдать последний долг почившему архиепископу Илариону. Пели очень хорошо.

Сначала я ничего не мог сообразить, потому что душили меня слезы, когда они вышли на отпевание дорогого нашего архиепископа. Перед гробом стали четыре голосовщика в облачениях диаконов, я даже подумал — не место им тут стоять; и вдруг они запели басами: "Блажени непорочнии, в путь ходящии..." Меня до глубины души тронуло, точно раздались из-под земли эти голоса, и я тут вспомнил старорусское отпевание.

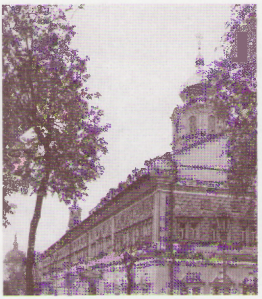
Кончилось в четыре часа; в церковь вошли — темно, и вышли — темно. Стали мы прощаться, я поклонился до земли за всю его любимую паству и просил его не забывать нас у Престола Господня. Подняли мы гроб на свои плечи, останки доброго нашего архиепископа, и понесли на кладбище Новодевичьего монастыря, а впереди шли певчие, которые пели: "Помощник и Покровитель бысть мне во спасение, Сей мой Бог, и прославлю Его..." Дошли до могилы, поставили гроб, отслужили последнюю литию, я еще раз поклонился, и стали опускать в могилу нашего дорогого пастыря. Архиепископ Амвросий взял первый комок земли и первым бросил его на гроб, сказав: "Господня земля и исполнение ея, вселенная и вси живущие на ней..." И быстро вырос небольшой холмик, и поставили белый крест с надписью: "Архиепископ Иларион (Троицкий)". И стали расходиться, остались только мы — небольшая кучка москвичей. Мы, подобно женам-мироносицам, стали у холмика и не могли придумать и представить, кто лежит под этим холмиком. Когда мы возвращались, то колокола так торжественно трезвонили, перегоняя один другого; я даже посердился, да что же это им за торжество? О чем они веселятся? И тут же я вспомнил слова архиепископа Амвросия: "Господня земля и исполнение ея, вселенная и вси живущие на ней", а дальше: "Той на морях основал ю есть, и на реках уготовал ю есть. Кто взыдет на гору Господню? Или кто станет на месте святем Его? Кто неповинен рукама и чист сердцем, кто не клялся лестию искреннему своему, тот приимет благословение от Господа и милость от Бога и Спаса своего". Вот о чем торжествовали колокола. Архиепископ Иларион и был таков, что никогда не льстил лестию ближнему своему, – значит, он принял благословение от Господа, а наш долг молиться за него»[1].

...Ныне священномученик Иларион, прославленный на юбилейном Архиерейском Соборе в 2000 г.[2] в лике новомучеников и исповедников, молится на Небесах за всю Православную Церковь, за столь любимую им Россию, за всех тех, кто любит и чтит его. А его творения обретают новую жизнь, питая ум и душу заинтересованного читателя.

Наталья Бонецкая

[1] Письмо протоиерея Владимира Страхова. Машинопись.

[2] Память священномученика Илариона совершается в Сретенском московском монастыре дважды в год: 27 апреля/10 мая – в день перенесения мощей и 15/28 декабря –в день праведной кончины.



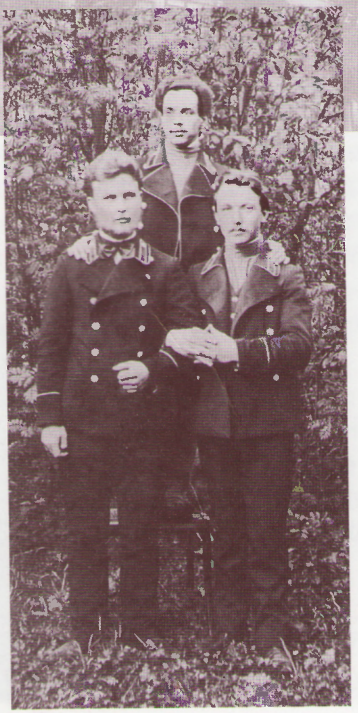
Академический храм в честь Покрова Пресвятой Богородицы

Священник Петр Троицкий, дед священномученика Илариона

Священник Алексий Троицкий с детьми (слева направо): Владимир, Алексей, Дмитрий (крайний справа)

Библиотека Московской духовной академии

Параклитова пустынь Троице-Сергиевой лавры — место монашеского пострига священномученика Илариона



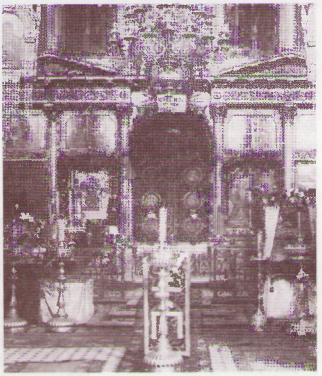
Владимир Троицкий в годы учебы в Московской духовной академии

Епископ Феодор (Поздеевский) — ректор Московской духовной академии

Иларион, епископ Верейский, викарий Московской епархии

В минуту раздумий

Архиепископ Иларион в садике Сретенского монастыря



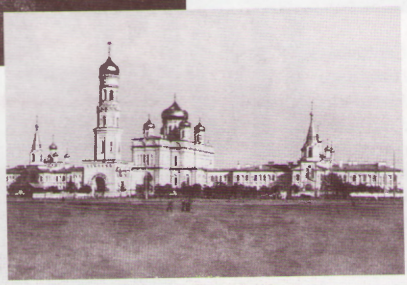
Сретенский монастырь, настоятелем которого летом–осенью 1923 года был священномученик Иларион

Соловецкий монастырь, место заключения священномученика Илариона

Православное духовнство в Соловецком лагере особого назначения

«Вот уже два года, как живу в одном и том же доме, среди леса, между морским заливом и озером...» Из письма архиепископа Илариона 1929 г. Келейный кортус Филипповой пустыни Соловецкого монастыря, где работал сторожем священномученик Иларион во время ссылки

У могилы брата епископ Брянский Даниил (Троицкий) и священник Алексий Троицкий



Новодевичий монастырь в Санкт-Петербурге – место погребения священномученика Илариона

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий благословляет молящихся иконой новопрославленного святого священномученика Илариона. Московский Сретенский монастырь, 10 мая 1999 года.

Икона священномучеников митрополита Серафима (Чичагова) и архиепископа Илариона (Троицкого) в Успенском соборе Новодевичьего монастыря в Москве. Перед иконой находится палица из облачения митрополита Серафима, отданного им для погребения архиепископа Илариона в 1929 году

1886—1929
ИЛАРИОН
Иларион
(Троицкий)

О НЕОБХОДИМОСТИ ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКОЙ АПОЛОГИИ ДЕВЯТОГО ЧЛЕНА СИМВОЛА ВЕРЫ

РЕЧЬ В СОБРАНИИ
СОВЕТА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
11 ДЕКАБРЯ 1912 ГОДА ПЕРЕД ЗАЩИТОЙ
МАГИСТЕРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ НА ТЕМУ
«ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ДОГМАТА О ЦЕРКВИ»

Ваше Преосвященство, Ваше Высокопреподобие и все досточтимое собрание!

Почти полторы тысячи лет назад в монастырском уединении на одном из островов Средиземного моря преподобный Викентий Лиринский писал в своем «золотом сочинении»: «Если дарование Божие сделало тебя способным по уму, по образованию, по учености, то будь Веселиилом духовной скинии: полируй драгоценные камни Божественного догмата, прилаживай их верно, распределяй их мудро, придавай им блеск, грацию, прелесть. Старайся, чтобы вследствие твоего более ясного изложения яснее разумели то, во что прежде верили не так ясно. Достигай, чтобы потомство с сознанием славословило то, что прежде древность чтила несознательно. Но — учи тому, чему тебя научили, и, говоря по-новому, не скажи нового.

Но, может быть, кто-нибудь скажет: итак, в Церкви Христовой не должно быть никакого преспеяния религии? Всеконечно должно быть, и притом — величайшее... Только преспеяние это должно быть, действительно, преспеянием, а не переменою веры. Преспеяние состоит в том, когда тот или другой предмет усовершается сам по себе, а перемена в том, когда что-нибудь перестает быть тем, что оно есть, и превращается в другое»[1]. Эти слова преп. Викентия — не предначертание лишь будущего, но

и описание прошедшего. По его учению и всегда «вселенская Церковь, побуждаемая новизнами еретиков, через определения своих Соборов не другое что-нибудь делала, как именно только то, что принятое ею прежде от предков по одному преданию подтверждала потом для потомков и собственноручным письменным удостоверением, заключая в немногих строках большое множество предметов и выражая обыкновенно для яснейшего уразумения таким или другим новым наименованием не новый смысл веры»[2].

С православной точки зрения история всякого догмата есть история того, как духоносные Веселиилы духовной скинии Церкви полировали драгоценный и в сущности всегда неизменный камень Божественного догмата. Прославляя вселенских великих учителей и святителей 30 января, Церковь поет о них, что они «премудрость приемше от Бога, словом разума составляли догматы», но не какие-нибудь новые, а те самые, «яже прежде словесы простыми низлагаху рыбарие в разуме силою Духа: подобаше бо тако простей нашей вере составление стяжати» (седален).

Предлагаемые вашему просвещенному вниманию мои «Очерки из истории догмата о Церкви» посвящены научному исследованию наиболее важных моментов работы древнецерковной богословской мысли над уяснением и раскрытием догмата о Церкви. Над всякой истиной мы задумываемся обыкновенно тогда, когда слышим против нее возражения, и над вопросом о Церкви древнецерковная богословская мысль сосредоточивала наибольшую долю внимания тогда, когда встречалась с ложными взглядами на Церковь еретиков и раскольников. В первые века исторического бытия Церкви был целый ряд еретических движений, уклонявшихся от истины именно в решении вопроса о сущности и свойствах Церкви, таковы — иудео-христианство, гностицизм, монтанизм, новацианство и донатизм. Литературно-догматическая борьба церковных деятелей с этими противоцерковными явлениями и составляет, несомненно, главнейшие моменты истории догмата о Церкви.

Специальные трактаты о Церкви и сочинения, где уделяется значительная доля внимания вопросу о Церкви, написаны именно в полемике с названными противоцерковными движениями. В периоды борьбы с этими движениями история догмата о Церкви как бы совпадала с историей самой Церкви. Движения эти были различны, но с точки зрения истории догмата о Церкви между многими из них есть прямая историческая преемственность: что, например, недостаточно было раскрыто в борь-

ле с новацианством, то прямо было поставлено как главный предмет рассмотрения в полемике против донатистов. Вот почему уже и русские богословские ученые работы, посвященные истории догмата о Церкви, останавливаются преимущественно на учении о Церкви тех церковных писателей, которые вели литературную полемику с противоцерковными заблуждениями, причем эти заблуждения даже и объединялись с точки зрения раскрывавшегося в борьбе с ними понятия о Церкви. Ровно сорок лет назад вышла докторская диссертация архимандрита (впоследствии епископа) Сильвестра — «Учение о Церкви в первые три века христианства» (Киев, 1872). В 1888 и 1889 гг. в «Прибавлениях к изданию творений святых отцов» печаталось, а потом вышло и отдельно исследование профессора Московской духовной академии Д. Ф. Касицына под заглавием — «Расколы первых веков христианства. Монтанизм, новацианство, донатизм и влияние их на раскрытие учения о Церкви» (Москва, 1889). Таким образом, уже и в русской богословской литературе сделан выбор предмета, который обсуждаю и я в своей диссертации. По моему мнению, предмет этот уже давно ждет нового рассмотрения и исследования. Упомянутые мною сочинения архим. Сильвестра и Д. Ф. Касицына теперь уже устарели; да они и не совсем соответствовали научному уровню даже и своего времени. За последние два или три десятилетия поставлен в науке целый ряд весьма важных вопросов, касающихся как основных фактов, так и мелких деталей истории догмата о Церкви. Появилось множество научных работ, часто весьма содержательных и интересных, посвященных исследованию или истории догмата о Церкви, или вопросам, более или менее тесно связанным с этой историей. Современное нам положение научного исследования истории догмата о Церкви, когда я с ним познакомился, убедило меня в необходимости для православной церковной науки сосредоточить свое внимание именно на тех моментах истории догмата о Церкви, какие я и выбрал для своего сочинения. Эти именно моменты служат за последнее время предметом многих споров, причем в церковно-исторических и историко-догматических трудах очень часто дается такое решение различных вопросов, которое невольно заставляет православного богослова глубоко призадуматься и настойчиво требует собственного исследования предмета.

«Die Entstehung der altkatholischen Kirche — Происхождение древне-кафолической Церкви» — так озаглавлен знаменитый труд Альбрехта Ричля, более полустолетия назад (2-te Aufl. Bonn 1857) определивший, по словам Рудольфа Зома[3], без изъятия

господствующие теперь воззрения по церковно-историческим и историко-догматическим вопросам. А по этим господствующим в протестантской науке воззрениям Церковь не основана Христом и апостолами, но «происходила» в течение более 200 лет. История Церкви за три первые века нашей эры есть история того, как Церковь постепенно переставала быть тем, чем была она раньше и чем должна была быть по мысли Христа и апостолов. История догмата о Церкви есть не история преспеяния церковного разумения всегда неизменной и всегда себе равной истины о Церкви, но есть история перемены веры в Церковь, так что в конце подобного «развития догмата» Церковь нетерпимой ересью объявила свое прежнее понятие о Церкви.

Первоначально христианская Церковь представляла как бы ряд сектантских кружков, с резко выраженными эсхатологическими чаяниями, с обильным обнаружением чрезвычайных духовных харизм. Никакого определенного иерархического строя ни Христос, ни апостолы не устанавливали; сама собой образовалась харизматическая организация Церкви. Личная харизма без всякого преемственного рукоположения ставила своего обладателя во главе христианской общины. В полном и нераздельном обладании харизматиков были важнейшие отправления церковной жизни — учительство и дисциплина. Лица иерархические не наследовали никаких апостольских прав и полномочий; они совершали Евхаристию да заведовали церковным хозяйством. Лишь тогда, когда ослабел первоначальный энтузиазм, когда в среду харизматиков начали проникать пороки и недостатки, иерархия получила большее значение, постепенно присвоив себе полномочия харизматиков, этих истинных преемников апостольских. Не сразу, но постепенно и путем продолжительной борьбы утвердилась в Церкви взамен харизматической организации организация иерархическая.

Указывают в древней церковной литературе целый ряд следов этой предполагаемой борьбы иерархии с харизматиками за апостольскую власть и достоинство в Церкви. Любящий первенствовать (ὁ φιλοπρωτεύων) Диотреф не принимает посланий «старца» и даже (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) отлучает от Церкви (3 Ин.). Это значит, что он проявляет самостоятельность, какой во время ап. Павла епископы не имели, а «старец» своим посланием старается воспрепятствовать вновь создающейся иерархической организации, усматривая в ней лишь честолюбие отдельного лица[4]. Происходит ли в 90-х годах I века в Коринфе спор из-за ἐπισκοπή: это — бунт харизматиков против захватывавшей их права иерархии[5]. Пишет св. Климент, епископ Римский, посла-

ние в Коринф с увещанием к повиновению иерархии — это значит, что Римская Церковь начертывает впервые принципы католицизма. В Риме, говоря словами Э. Ренана, почувствовали, что свободная Церковь, как задумал ее Иисус, какою ее еще представлял Павел, была анархической утопией, из которой ничего не могло выйти в будущем[6].

Церкви начала́ в середине II века грозить опасность со стороны гностицизима, почувствовалась нужда в более твердых формах организации, и это обстоятельство содействовало победе иерархии над харизматиками — иерархия целиком усвоила себе церковное учительство. В интересах утверждения иерархического строя во II веке составлены были ложно надписанные именем ап. Павла так называемые пастырские послания[7] или значительно интерполированы были подлинные послания апостола[8].

В борьбе с гностицизмом св. Ириней Лионский, защищая истину Церкви, решительно сослался на ее апостольство и указал признак истинной Церкви в преемстве богоучрежденной иерархии[9]. Эта догматическая мысль святого отца представителями науки объявлена неведомым Церкви новшеством. Ричль прямо заявляет, что, если принять Иринееву теорию епископата, то нужно отказаться от научного представления истории церковного развития[10]. Учение Иринея об апостольстве Церкви основано, по Fr. Böhringer'y и Fr. Nitzsch'y, на исторической фикции[11], его аргументация — псевдоисторическая, как говорит Fr. Loofs, потому что она указывает на фиктивных людей, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis[12]. Апостольское учреждение епископства есть, по Гарнаку, лишь легенда[13], а ссылка Иринея на апостольское учреждение и преемство епископства если и не ложь, то все же ошибка — Das ist gewiss keine Lüge; aber ebenso gewiss ist es ein Irrtum[14].

Усвоив себе в период борьбы с гностицизмом апостольское право учительства и создав несоответствующую исторической действительности теорию апостольского преемства в области учительства, иерархия начала забирать в свои руки и область дисциплины с «властью ключей». Первоначально Церковь мыслила себя обществом святых, из которого исключались все смертно согрешившие. Если они когда и принимались в церковное общение, то по воле Божией, возвещаемой через харизматика-пророка. В полном соответствии с общим обмирщением Церкви иерархия понизила дисциплинарные требования, принятие в церковное общение смертно согрешивших вместе с отпущением грехов объявила своим исключительным правом и повела борьбу

за «власть ключей» с харизматиками. Церковь постепенно становилась иерархически устроенной организацией, предназначенной для нравственного совершенства входящих в ее состав членов и обладающей для этого особыми, подаваемыми через иерархию, благодатными силами. Следов этой новой борьбы новой Церкви с носителями предполагаемых древнейших церковных идеалов указывается очень много. Это, прежде всего, борьба с монтанизмом, который был реакцией древнехристианского благочестия против обмирщения, необходимо связанного с утверждением кафолической Церкви. Отвержение и осуждение монтанизма было как бы осуждением Церковью своего собственного прошлого[15], ибо теперь из энтузиастического общества святых она становится воспитательным учреждением[16]. Изменение церковной дисциплины показывает существенную перемену в самом понятии о Церкви. Если в начале III века римский епископ Каллист в своем эдикте по вопросам дисциплины определенно заявляет: ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto[17], то есть я (епископ) прощаю тому, кто покается, смертные грехи, то это был разрыв не только с древнецерковной дисциплиной, но и с древним понятием о святости Церкви[18]. Это был именно der Abfall von dem alten Kirchenbegriff[19]. Когда же Тертуллиан в своем резко-монтанистическом трактате «De pudicitia» заявляет, что место этому епископскому эдикту in ipsis libidinum ianuis, sub ipsis libidinum titulis[20] и что ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum — Церковь будет, конечно, прощать грехи, но Церковь духовная, через духовного человека, а не Церковь епископов[21], — он стоит на почве древнецерковной догматической традиции и сохраняет Reste enthusiastischer Verfassung — остатки энтузиастического устройства[22]. Последние остатки энтузиастического устройства и древнего понятия о Церкви сохранялись до конца III века. Мысль о Церкви как обществе святых высказывали новациане, но и новацианство было отвергнуто иерархической Церковью. В дисциплине церковной принимали близкое участие исповедники. Это был, по словам Гарнака[23], архаистический остаток харизматической организации, потому что древность смотрела на исповедника как на харизматика. В век св. Киприана церковная иерархия уничтожила и этот остаток древнецерковного образа мышления по вопросу о святости Церкви, объявив «власть ключей» исключительной привилегией иерархии. Полное проведение епископального церковного устройства совпало с введением неограниченного права иерархии прощать грехи[24]. «Носитель

церковной должности — епископ — одолел носителя Духа — мученика»[25]. Впрочем, как это доказывает Гарнак в особой статье «Cyprian als Enthusiast», даже Киприан, который в дюжинах мест пишет как средневековый папа, иногда проговаривается и обнаруживает себя наследником тертуллиановской и даже еще более древней эпохи[26].

Будучи идейными наследниками той же самой эпохи, позднее донатисты требовали некоторой определенной святости, по крайней мере, от лиц иерархических, поставляя святость Таинств в зависимость от нравственных качеств их совершителей. В полемике с донатистами церковные писатели Оптат Милевийский и блж. Августин довели до логического конца иерархическое понятие о Церкви, сформулировав положение: sacramenta per se sancta, non per homines — Таинства святы сами по себе, а не от людей[27].

Вот основные положения истории догмата о Церкви, как она весьма подробно и с замечательною стройностью и последовательностью в мелочах пишется в настоящее время в протестантских ученых трудах. Ясно, что вся эта история есть не что иное, как история перемены веры в Церковь. Нельзя поэтому писать истории догмата о Церкви, не затрагивая по существу столь распространенного в науке взгляда. Вот почему католическая наука за последнее время с полным сознанием важности вопроса и с завидным пониманием интересов своего вероисповедания подвергает вопросы, касающиеся истории догмата о Церкви, собственному детальному исследованию, результаты которого можно бы противопоставить протестантскому представлению этой истории. То целыми книгами, то отдельными статьями католики стараются противостать протестантам на всех, даже самых мелких, позициях. Делая три года назад в Theologische Literaturzeitung отзыв о посвященной matri ecclesiae католической книге Пьера Батиффоля — «L'église naissante et le catholicisme» (3-me éd. Paris 1909), Гарнак замечает, что исследование автора ведется в форме как бы разговора с ним, представителем протестантской науки[28]. Католическая наука поколебала уже некоторые прежде слишком решительно выраженные положения протестантских ученых, но католики стремятся во что бы то ни стало исторически и историко-догматически оправдать и свои вероисповедные предрассудки, например, примат римского епископа.

Описанное мною положение истории догмата о Церкви в современной науке и заставляет, думается мне, православную церковную науку сосредоточить свое внимание на тех пунктах

истории этого догмата, где усматривается представителями протестантской науки перемена веры в Церковь. Нужно научно исследовать преспеяние церковной истины и утвердить существенное единство в понимании этой истины на протяжении первых веков. Ничего этого у нас до сих пор не сделано. Свою Церковь в девятом члене Символа веры мы называем Апостольской, а нам говорят, что это — Церковь позднейшая, заменившая собою Церковь Апостольскую после борьбы с ней и после ее осуждения. Церковь Апостольская прекратила свое существование вместе с древними харизматиками, монтанистами, исповедниками. Девятый член Никео-Цареградского Символа веры, устанавливающий непрерывность Церкви от Христа и апостолов до наших дней, оказывается противоречащим основным положениям историко-догматической науки. Вполне ясный интерес Церкви требует научной апологии девятого члена Символа веры. Опыт такой апологии и представляет моя книга. Что этот опыт весьма далек от совершенства, это я знаю прекрасно и сам, но не плох ли он безнадежно об этом скажут сейчас и мне, и всему собранию мои уважаемые оппоненты.

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ДОГМАТА О ЦЕРКВИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Догмат о Церкви можно назвать самосознанием Церкви. Именно этот догмат определяет, что такое есть Церковь и в чем ее отличие от всего того, что не есть Церковь. Церковь не есть явление естественного земного порядка; таинственные глубины церковной жизни, согласно неложному обетованию Христа Спасителя, всегда и неизменно обвеваются благодатными силами Святого Духа. Эта таинственная жизнь Церкви не может, конечно, быть во всей своей глубине предметом логических определений и научных исследований, она непосредственно дается тому, кто в ней участвует, как это высказал еще Иларий Пиктавийский в словах: «Hoc Ecclesiae proprium est, ut tunc intellegatur, cum arguitur» (De Trinitate, VII, 4). Поэтому и можно сказать, что церковное самосознание непосредственно имеет тот, кто живет в Церкви, кто живой член живого организма церковного.

Но с самого начала бытия Церкви богословская мысль церковных писателей ставила своей задачей между прочим и определение существа Церкви и ее свойств в доступных человеческому уму понятиях. Краткое определение Церкви, которое давалось в церковном Символе веры, не могло быть достаточным, потому что возникали неизбежные вопросы о понимании самого символьного определения и ответа на эти вопросы

настойчиво требовала самая церковная жизнь. Жизнь каждого человека, его внешние поступки находятся в самой тесной связи с его самосознанием. Так и внешняя жизнь Церкви во многих своих проявлениях определяется понятием Церкви о самой себе, то есть догматом о Церкви. Возникавшие в исторической жизни вопросы церковной практики побуждали богословскую мысль Церкви к более подробному уяснению самого понятия о Церкви. Того же требовало и искажение истинного понятия о Церкви еретиками и раскольниками. Первые века христианства имеют ту особенность, что в течение их Церкви часто приходилось встречаться с такими заблуждениями, которые уклонялись от истины именно в учении о Церкви. В жизни Церкви за первые века мы видим несколько довольно сложных движений, в основе своей имеющих идеи, так или иначе связанные с догматом о Церкви. Вот почему церковная богословская мысль в первые века больше, чем когда-нибудь еще, сосредоточивала свое внимание на уяснении понятия о Церкви. Ереси и расколы, появлявшиеся в Церкви, лишь побуждали отцов и учителей Церкви «премудрость приемше от Бога, словом разума составлять догматы, яже прежде словесы простыми низлагаху рыбарие в разуме силою Духа: подобаше бо так простей вере нашей составление стяжати» (седален, 30 января).

Предлагаемые «Очерки из истории догмата о Церкви» и посвящены исследованию главнейших моментов работы древнецерковной богословской мысли над раскрытием и разъяснением церковного учения о Церкви. Эти главнейшие моменты и определяются наиболее видными противоцерковными движениями, в основе которых лежало извращенное понятие о Церкви и с которыми вели литературную борьбу древнецерковные богословы. Движения эти — иудео-христианство, гностицизм, монтанизм, новацианство и донатизм. Исследованию догматической борьбы церковных писателей с этими противоцерковными явлениями мы предпосылаем краткий очерк новозаветного учения о Церкви.

Каждое из названных явлений в отдельности может служить предметом для целого ряда ученых исследований, а потому мы в своих очерках не можем гоняться за монографической полнотой: мы будем иметь в виду по преимуществу исследование тех догматических результатов по вопросу о Церкви, которые были следствием догматической полемики, возбужденной тем или другим из названных явлений. В своих очерках мы будем преследовать не церковно-исторические цели, но историко-догматические. Только при таком ограничении задачи и открывается

возможность соединить все предлагаемые очерки в одном исследовании, потому что отмеченные нами виднейшие противоцерковные движения древности могут быть объединены лишь с историко-догматической точки зрения, с точки зрения раскрывавшегося в борьбе с ними христианского учения о Церкви.

Исследование различных вопросов из истории догмата о Церкви автор позволяет себе считать насущной потребностью церковной жизни и долгом церковной богословской науки. Вопрос о Церкви — вопрос всегда интересный и важный. Из идеи Церкви следует всегда исходить при решении вопросов церковной жизни, а вопросы эти нередко по существу своему представляют повторение или видоизменение старого. Врата ада, ополчающиеся на Церковь между прочим восстанием ересей и заблуждений, и ныне создают множество противоцерковных явлений. Борьба с этими явлениями — задача наличных церковных деятелей, но борьба должна происходить на древнецерковной основе и в связи с сокровищницей богословского ведения Вселенской Церкви. Невольно замечаешь, как в наши дни возникают и обсуждаются вопросы, давно и вполне достаточно решенные еще древнецерковными писателями. Кому не известно, что вопрос о Церкви есть главнейший, принципиальный вопрос в современной полемике с разного рода сектантством? И конечно, в деле этой полемики всегда нужно иметь в виду те догматические результаты, к которым пришла еще древнецерковная богословская мысль. Поэтому-то исследование из истории догмата о Церкви и может удовлетворять современным потребностям церковной жизни.

Научным исследованием истории догмата о Церкви много и давно занимаются западные ученые — католические и преимущественно протестантские, то есть люди, чуждые Церкви, ибо совершенно справедливо А. С. Хомяков католичество и протестантство называл «ересями против догмата о существе Церкви, против ее веры в самое себя». Те результаты, к которым приходит в исследовании истории догмата о Церкви нецерковная наука, и налагают на церковную богословскую науку долг самой заняться этим важным предметом. Мы, люди церковные, веруем и исповедуем, что мы принадлежим к той Церкви, которую создал Христос и Его святые апостолы. В Символе веры свою Церковь мы называем Апостольской. История догмата о Церкви для нас есть не что иное, как история научно-богословского раскрытия всегда единого и неизменного понятия о Церкви. Церковь и ее самосознание от Христа и апостолов до наших дней оставались едиными и неизменными, изменялось лишь в своей

широте и глубине научно-богословское раскрытие догмата о Церкви. Совершенно иное говорит внецерковная наука. «Происхождение древнекафолической Церкви» — так озаглавлен труд Альбрехта Ричля, более полстолетия назад заложивший основу того решения церковно-исторических и историко-догматических вопросов, которое до сих пор с некоторыми изменениями дается представителями господствующей в протестантской науке ричлианской школы. Самое название труда весьма характерно. На вопрос: «Каково происхождение вселенской Церкви?» человек церковный может ответить кратко и определенно: «Церковь основана Господом Иисусом Христом, Сыном Божиим, и Его святыми апостолами». Если же о происхождении Церкви оказывается возможным писать целые капитальные исследования, то, очевидно, авторы этих исследований смотрят на вселенскую Церковь как-то совершенно иначе. Протестантские труды с подобными заглавиями хронологически захватывают более двух столетий; очевидно, по мнению их авторов, Церковь «происходила» в течение целых веков. Христос и апостолы кафолической Церкви не основывали, а если они и основали какую Церковь, то вовсе не ту, которая впоследствии стала известна под именем Церкви кафолической. Эта последняя произошла сама собой из разных элементов под влиянием многих условий и в последнем результате даже противоречит Христу и апостолам. Не еретики и раскольники искажали идею Церкви, а сама Церковь постепенно меняла свою сущность, отступала от своего прежнего самоопределения. Указанные нами древние противоцерковные еретические движения для многих протестантских ученых являются отголосками предполагаемого по немногим и неопределенным данным древнейшего понятия о Церкви, так что не еретики искажали древнее учение о Церкви, а сама Церковь, которая, осуждая, например, монтанизм, осуждала и объявляла ересью прежнее церковное, свое же собственное учение о Церкви. Та Церковь, какой она должна быть по мысли Христа и Его апостолов, просуществовала очень немного: уже во втором веке «происшедшая» кафолическая Церковь объявила ее ересью, погубила ее и сама встала на ее место. Образовалась Церковь не Апостольская, а Церкви Апостольской враждебная. Вместе с такими историческими судьбами Церкви и в понятии о Церкви происходили самые радикальные перемены. Учение, например, о святости Церкви в III веке было развито в полном противоречии тому, что говорилось об этом предмете во II веке.

Думается, мы не скажем ничего лишнего, если будем утверждать, что подобное представление истории догмата о Церкви убивает и подрывает всякую веру в Церковь. Если согласиться с протестантским изложением истории догмата о Церкви, то необходимо выпустить из Символа веры девятый член, который объединяет Церковь кафолическую с Церковью Апостольской. Вот почему на церковной богословской науке и лежит долг дать свое изложение истории догмата о Церкви, которое можно было бы противопоставить внецерковному построению этой истории. Долг этот, можно сказать, до сих пор почти не выполнен. Труды, посвященные истории догмата о Церкви, были, но уже давно устарели и совсем не имеют в виду тех новых вопросов, которые возникли в этой области научного ведения за несколько последних десятилетий.

Отмеченное обстоятельство и определяет характер нашего труда. По разным вопросам, касающимся истории догмата о Церкви, мы имеем предшественниками ученых внецерковных, с которыми у нас разномыслие существенное и принципиальное. В то же время трудов, так или иначе касающихся истории догмата о Церкви, очень много, так как история догмата о Церкви очень тесно связана с историей различных сторон церковной жизни и учение о Церкви тех или других церковных писателей находит свое истолкование в исторических обстоятельствах их жизни, церковной и литературной деятельности. Поэтому-то почти каждая ученая книга по церковной истории или по патрологии оказывалась имеющей какое-нибудь отношение к некоторым, часто мелким и детальным, вопросам нашего исследования. Такое изобилие ученой литературы совершенно лишает нас возможности систематически обозревать все высказанные мнения по каждому из многочисленных и едва не бесчисленных вопросов нашего исследования. Если бы мы задались целью не оставлять без изложения и разбора ни одного из высказанных мнений, то мы должны были бы писать целое исследование по каждому отдельному вопросу. Соединить же в одном исследовании целый ряд иногда весьма важных, сложных и запутанных вопросов можно только при том условии, если будет решено идти иным путем. Мы и избираем путь историко-критического изучения первоисточников. Свое внимание мы сосредоточиваем преимущественно на остатках древнецерковной письменности, на сочинениях древнецерковных писателей, занимавшихся раскрытием учения о Церкви. Многочисленные же изученные нами научные труды служили для нас лишь пособиями при достижении этой

поставленной нами себе цели. Однако же мы считаем невозможным обходить полным молчанием все разнообразие и богатство содержания этих часто капитальных, содержательных и интересных трудов, и мы иногда не будем скупиться на цитаты и справки из них; мы не поставляем себе только особой целью полное и систематическое их использование — иначе нам постоянно пришлось бы уходить далеко в сторону. В виду мы будем иметь лишь самые общие идеи, наиболее часто встречающиеся у представителей новейшей церковно-исторической и историко-догматической науки, и, считая большинство этих идей неприемлемыми для церковной богословской науки, при своем исследовании первоисточников будем наряду с положительным раскрытием и объяснением их содержания указывать в них данные, опровергающие или, по крайней мере, колеблющие господствующее в протестантской науке представление истории догмата о Церкви.

Желая в своем исследовании уразуметь раскрытие церковного самосознания в древнецерковной письменности и богословской литературе, мы могли где-нибудь согрешить против истины, неправильно передавая мысль древней Церкви и свое недомыслие выдавая за церковное учение, а потому не можем ничего сделать лучшего, как сказать словами блаженного Августина: «Quod vera esse perspexeris, tene, et Ecclesiae catholicae tribue; quae falsa, respue et mihi qui homo sum ignosce» (De vera religione, c. 10, 20). Автор считает недопустимым всякое сомнение в совершенной истинности единой Православной Церкви Христовой; сомнение это может быть следствием или невежества, или греховности. Работа над вопросом о Церкви научила автора с особенной любовью и сердечным волнением читать из «Помянника» молитву о Церкви:

«В первых помяни, Господи, Церковь Твою Святую, Соборную и Апостольскую, юже снабдел еси Честною Твоею Кровию, и утверди, укрепи, и разшири, умножи, умири, и непребориму адовыми враты во веки сохрани, раздирания Церквей утиши, шатания языческая угаси и ересей востания скоро разори и искорени, и в ничтоже силою Святаго Твоего Духа обрати».

1912 г., сентября 25.
День преподобного Сергия

1
НОВОЗАВЕТНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ

То была величайшая и торжественная минута в истории человечества, когда Господь Иисус Христос в Своей первосвященнической молитве возгласил: *Отче Святый! соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы... Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17, 11, 20, 21).

В этих словах молитвы Христовой уже ясно определена сущность Церкви. Христос пришел на землю, чтобы спасти мир[1], а потому и христианство не есть только учение, которое принимается умом и содержится каждым порознь. Нет, христианство есть жизнь, в которой отдельные личности настолько объединяются между собою, что их единение можно уподобить существенному единству Лиц Святой Троицы. О создании из людей такого-то единства, Церкви, и молился Господь Иисус Христос Своему Небесному Отцу. В основу единения людей в Церкви Христос полагает любовь. Указав идеал Церкви в единодушии Лиц Святой Троицы, Он в той же молитве говорил: пусть *любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них* (Ин. 17, 26)[2]. Подражать этой-то несравненной взаимной любви Лиц Святой Троицы и убеждал Господь Иисус Христос Своих учеников в

прощальной беседе: *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою* (Ин. 13, 34–35; см.: 15, 12).

Но для того, чтобы люди могли вступить в такой союз любви, чтобы они соединились в Церковь, для этого **нужно было пересоздание самой природы человеческой**, зараженной грехом, который всегда противится всякому единению людей. В беседе с Никодимом Господь Иисус Христос и говорит о новом рождении человека[3]. Для этого-то именно возрождения природы человеческой, для этого ее пересоздания и потребовалось воплощение Сына Божия, Его крестная смерть[4]. В лице Христа человечество сделалось причастным Божественного естества, а без воплощения Сына Божия невозможно было бы соединение людей в Церкви. **Церковь основанием своим и имеет воплощенного Сына Божия**, Богочеловека Христа. Когда апостол Петр исповедал Иисуса Христа Сыном Бога Живого, тогда Иисус сказал ему в ответ: *на сем камне Я создам Церковь Мою* (Мф. 16, 18). Только через воплотившегося Единородного Сына Божия получают люди истинную жизнь, жизнь вечную, а потому *неверующий* в Единородного Сына Божия *уже осужден* (Ин. 3, 18): для него невозможна истинная жизнь[5]. Для того, чтобы быть живым членом возрожденного человечества, необходимо быть в реальной связи с Богочеловеком Христом. Поэтому Христос и говорил: *Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне. Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают* (Ин. 15, 4–6). Чтобы не случилось последнего, Христос и обещал пребыть с Церковью Своею *во все дни до скончания века* (Мф. 28, 20).

Жизнь возрожденного человечества, жизнь Церкви и поддерживается постоянной ее связью с Богом; жизнь Церкви есть жизнь сверхъестественная. Чтобы вступить в Церковь, нужно родиться свыше, родиться от воды и Духа (см.: Ин. 3, 3, 5), нужно быть рожденным от Духа[6]. Для естественного человека это возрождение настолько непонятно, что кажется столь же невозможным, как невозможно *в другой раз войти в утробу матери своей и родиться* (Ин. 3, 4). Пока Иисус еще не был прославлен, последователи Его не имели Духа, но и тогда Он прикровенно, с указанием на ветхозаветные пророчества, говорил *о Духе, Которого имели принять верующие в Него* (περὶ τοῦ Πνεύματος, οὗ

ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν) (Ин. 7, 39). Но особенно о Духе Святом и о возрождении от Него говорил Господь Иисус Христос на пространстве всей Своей прощальной беседы. Здесь речь Господа совершенно ясна и определенна: *Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек... Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам* (Ин. 14, 16, 26). *Он, Дух истины... наставит вас на всякую истину* (ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν) (Ин. 16, 13). Дух Святой, следовательно, будет вести (ὁδηγήσει) всех христиан, всю Церковь по пути полной истины, то есть не теоретической только, но и нравственной. Πᾶσα ἡ ἀλήθεια, это — вся жизнь возрожденного человека[7], и жизнь эта — от Духа Святого. Перед Своим вознесением Христос и говорил ученикам, что через несколько дней они будут *крещены Духом Святым* (Деян. 1, 5), Который и облечет их *силою свыше* (Лк. 24, 49)8.

Таким образом, прежде всего по учению Самого Иисуса Христа, Его **Церковь есть сверхъестественное благодатное соединение возрожденных Богочеловеком людей в союз любви.**

В своем историческом проявлении это благодатное общество, конечно, должно существенно отличаться от всех других, естественных соединений людей в общества. Это Царство Божие, оно *не от мира* (Ин. 18, 36)[9], его характер не мирской, оно не подобно царствам политическим, в основе которых лежит власть и принуждение. Когда некоторые из учеников Христовых, не понимая характера проповедуемого Им нового единения людей, просили себе обычной земной власти в Его Царстве, то Он сказал им в ответ: *не знаете, чего просите... вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами... не будет так... а кто хочет между вами быть... первым, да будет вам рабом* (Мф. 20, 22, 25—27, см.: Мк. 10, 38, 42—44, Лк. 22, 25—26). На Христе исполнилось пророчество о кротком царе: Он вступал в Иерусалим не на коне, а на осле[10], и вступал, чтобы пострадать за людей. Христос в пустыне отверг искушение диавола насилием обратить всех людей[11]. Своих апостолов Господь посылал не как грозных завоевателей, а только как смиренных и ничего не имеющих, кроме слова, проповедников, которые могли бы только покорять сердца человеческие. Только тот вступает в Церковь, кто на слово проповеди отзывается свободной верой[12], а потому сводить огонь с неба на неверующих было бы изменой новому Духу Христову[13]. В самой Церкви не может быть никакого внешнего авторитета[14]. Однако новый источник и новая благодатная основа единения создают общество, в котором члены связаны гораздо более тесно, нежели в каком-либо естественном

обществе. Сам Иисус Христос представлял это общество под образом дерева[15], то есть говорил об органическом единстве всех верующих, так что и самая жизнь возрожденной личности немыслима вне этого органического единства. Такая противоположность Церкви мирским царствам ведет за собой то, что ее члены как бы выделены из мира и ему уже не принадлежат; за это мир ненавидит их и всячески гонит[16], но Церковь побеждает мир только *духом кротости* (1 Кор. 4, 21)[17].

Имея такой характер, Церковь может быть только едина. Два отдельно растущих дерева ничем не связаны между собою: органически связаны между собой только ветви одного дерева. Существование двух отдельных Церквей противоречило бы самому существу церковного единения. Да и Сам Христос говорил об одном стаде и одном Пастыре[18]. На камне Петрова исповедания Христос создал Церковь (τὴν ἐκκλησίαν), а не Церкви. Все верующие — *братья* (Мф. 23, 8). О том же единстве говорил Господь и в первосвященнической молитве: да будут все едино (см.: Ин. 17, 21).

Будучи единой, Церковь Христова объемлет весь мир: для нее нет пространственных или национальных границ. Ветхому Завету, ограниченному одной иудейской национальностью, положен конец. Представители народа иудейского после притчи Господа о винограднике сказали сами, что Господь должен отдать виноградник другим виноградарям, и тем самым произнесли над самими собою справедливый суд[19]. Вместо ограниченной ветхозаветной Церкви Христос создал Свою Церковь, в которую *многие придут с востока и запада и возлягут* в ней *с Авраамом, Исааком и Иаковом* (Мф. 8, 11). Христос был послан в мир, а не к одному еврейскому народу, Он приходил для спасения целого мира и был светом мира (см.: Ин. 8, 12). А потому и поклонение Богу Отцу не связано с определенным местом: *истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине* (Ин. 4, 23). Изъясняя притчу о добром сеятеле, Христос сказал: *поле есть мир*, а *сеющий* на этом поле *доброе семя есть Сын Человеческий* (Мф. 13, 38, 37). При первом послании апостолов на проповедь Господь Иисус Христос ограничил место их проповеди пределами Палестины: они должны были проповедовать только погибшим овцам дома Израилева (см.: Мф. 10, 6). То же Он говорил в другом случае и о Самом Себе[20]. Но это не означает того, будто до страданий Своих Христос действительно ограничивал все Свое дело национальными границами Израиля. В других местах совершенно ясно говорится об универсализме Евангелия. Ученикам Своим предсказал Христос, что они будут *ненавидимы всеми народами* (ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν) (Мф. 24, 9). В эсхатологической речи говорит-

ся: *проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам* (ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι) (Мф. 24, 14). *Прежде* конца *должно быть проповедано Евангелие* во всех народах (εἰς πάντα τὰ ἔθνη) (Мк. 13, 10). Когда в Вифании, в доме Симона прокаженного, женщина драгоценным миром помазала главу Его, Господь сказал: *где ни будет проповедано Евангелие сие в целом мире* (εἰς ὅλον τὸν κόσμον) *сказано будет, в память ее... о том, что она сделала* (Мк. 14, 9)[21]. Наконец, являясь ученикам Своим уже после воскресения из мертвых и посылая их на проповедь, Господь Иисус Христос совершенно ясно и определенно говорил им: *идите, научите все народы* (πάντα τὰ ἔθνη) (Мф. 28, 19), *идите по всему миру* (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα)... *проповедуйте Евангелие всей твари* (πάσῃ τῇ κτίσει) (Мк. 16, 15). *Вы... будете Мне свидетелями в Иерусалиме и* по *всей Иудее и Самарии и даже до края земли* (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς) (Деян. 1, 8).

Таким образом, доходящее до единства особенное единение в любви всего человечества должно осуществиться в Церкви Христовой. Нужно еще добавить, что единение это, то есть самая Церковь, не представляется чем-то желаемым и лишь ожидаемым. Церковь не есть величина лишь только мыслимая: она есть действительное, исторически осязаемое явление. Христос говорил, что Его последователи *в мире*, хотя и *не от мира. Не молю*, — говорил Он Богу Отцу, — *чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла* (Ин. 17, 11, 14—15). Церковь, следовательно, по природе своей явление не мирское, не обычное в естественном порядке вещей, но члены ее в мире и в мире должны осуществлять учение Христово. В естественном мире Христом положено начало особому сверхъестественному обществу, которое и будет существовать наряду с естественными явлениями[22].

Наконец, со вступившими в Церковь не происходит какого-либо магического превращения в существа высшего, надмирного порядка. В своей земной жизни члены Церкви должны препобедить в себе при помощи Святого Духа свое греховное естество. *Дух* Святой *наставит* верующих *на всякую истину* (Ин. 16, 13). А потому в Евангелии нет следа той мысли, что Церковь есть общество нравственно совершенных, окончательно спасенных: нет, это **общество спасающееся**, общество, которое Святой Дух **ведет** к совершенству (ὁδηγήσει εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν)[23]. Семена новой духовной жизни постепенно возрастают в членах Церкви, причем сказывается все различие отдельных личностей: одинаковое семя дает различные всходы[24]. Вот почему наряду с чистой пшеницей оказываются и плевелы, которые и остаются расти вместе до тех пор, пока не будет воз-

можно их уничтожение без вреда для пшеницы[25]. При конце мира в Царстве Сына Человеческого окажутся *соблазны и* делающие *беззаконие* (Мф. 13, 41). Царство Свое Господь Иисус Христос уподоблял пиру, на который приведены были нищие, увечные, хромые и слепые, на который собраны и злые и добрые[26]. Для каждого отдельного члена Церковь есть наивысший авторитет и крайний судия. Преслушавший Церковь отпадает от нее, становится чужд ей, как язычник и мытарь, и следовательно, лишается необходимой для истинной жизни благодатной помощи.

Мы кратко отметили основные черты Церкви, определенные в словах Самого Господа Иисуса Христа. Как можно видеть, в Евангелии нет сколько-нибудь подробно развитого учения о Церкви[27], и можно на основании ясных свидетельств Евангелия дать только самое общее определение Церкви. **Церковь есть общество верующих в Господа Иисуса Христа, Сына Божия, людей, возрожденных Им и Духом Святым, соединенных в любви и под непрекращающимся воздействием Святого Духа достигающих совершенства.**

Если мы обратимся к самым первоначальным фактам христианской истории, то ясно увидим, как с самого же начала была усвоена верующими идея Церкви.

Малое стадо Христовых последователей, согласно Его повелению, пребывало в Иерусалиме[28]. Начало новому обществу человеческому было положено не так, как полагается оно всякому естественному человеческому обществу. Через несколько дней Христовы последователи были крещены Духом Святым, исполнились все Духа Святого, в чем тогда св. ап. Петр усмотрел исполнение пророчества Иоилева[29]. Получив Духа Святого, верующие составили Церковь, и **христианство никогда не было без Церкви**. Уже на самых первых страницах истории верующие являются пред нами в виде единомысленной и единодушной общины[30], которая усвоила себе имя «Церковь» (ἐκκλησία)[31]. Пусть слово ἐκκλησία в Евангелии употреблено только дважды; много раньше написания самих Евангелий уже существовала именно Церковь. Прошло очень немного лет по вознесении Господнем, а уже ревнитель иудейского закона Савл, как он сам впоследствии неоднократно вспоминает, *гнал Церковь Божию* (Гал. 1, 13)[32]. Существовала, следовательно, Церковь и для того, кто сам стоял еще вне Церкви.

Вне связи с этой общиной не было христиан; уверовать во Христа значило **присоединиться к Церкви**, как это и выражено неоднократно в книге Деяний апостольских, где говорится: *Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви* (Деян. 2, 47). Всякий верующий по слову апостолов был как бы веткой, прививавшейся к древу церковной жизни. Особенно ясно необходи-

мость присоединения именно к церковному обществу для всякого уверовавшего выражена в истории обращения Савла. Савл на пути в Дамаск чудесным образом из гонителя делается последователем Христовым; однако в Дамаске Господь посылает к нему Ананию, который и крестил его, после чего Савл несколько дней был в Дамаске с учениками; затем Савл, прибывши в Иерусалим, старается присоединиться к ученикам, и после того, как Варнава сообщает о нем апостолам, он пребывает с ними[33]. Таким образом, даже и тот, кто впоследствии был великим апостолом, кого еще в видении Анании Господь называет избранным сосудом[34], непосредственно за своим обращением **присоединяется к Церкви** как к видимому и определенному обществу.

А насколько первоначальная Церковь была определенна в смысле общества, об этом прекрасно сказано в книге Деяний апостольских: *Из посторонних* (λοιπῶν) *...никто не смел пристать* (κολλᾶσθαι) *к ним* (Деян. 5, 13). Это изречение нужно только соединить с приведенным выше: *Господь... прилагал спасаемых к Церкви* (Деян. 2, 47) — и будет ясно, какой определенной и резко ограниченной величиной была Церковь в самые первые дни своего существования.

Общество последователей Христовых росло все больше и больше[35]. После гонения на верующих в Иерусалиме *рассеявшиеся* повсюду христиане *ходили и благовествовали слово* (Деян. 8, 4). Идея сверхнациональной Церкви была ясно сознаваема всеми, а потому на первых же порах в Церковь принимаются самаряне[36], Филипп крестит эфиоплянина[37]. Апостолу Петру Господь в особом видении открыл, чтобы он ни одного человека не почитал скверным и нечистым, и Петр отверз уста и сказал: *истинно познаю, что Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему* (Деян. 10, 34—35). Правда, скоро некоторые из христиан-иудеев изменили было этой идее, *и когда Петр пришел в Иерусалим, обрезанные упрекали его, говоря: ты ходил к людям необрезанным и ел с ними* (Деян. 11, 2, 3) Но это недоразумение быстро было устранено. Когда ап. Петр передал им все бывшее, то, *выслушав это, они успокоились и прославили Бога, говоря: видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь* (Деян. 11, 18). Начинается служение великого «апостола языков», и сверхнациональность Церкви Христовой ясно, определенно и общеобязательно выражается в постановлении Апостольского Собора, в котором объявлена необязательность Моисеева закона для христиан из язычников[38]. Апостолы Христовы после этого распространяют веру повсюду, даже до последних земли, причем апостолы именно распространяли Церковь, создавали организованное религиозное общество[39].

В то же время в посланиях апостольских встречаются и теоретические рассуждения о Церкви. Мы прежде всего должны отметить, что для выражения идеи Церкви апостолы пользуются **ветхозаветной терминологией**.

Самый термин ἐκκλησία можно ставить в тесную связь с филологически вполне соответствующим ему еврейским קָהָל (kāhāl. – *Прим. ред.*). Еврейское קָהָל есть торжественное обозначение религиозного собрания; קָהָל — это общество в его отношении к Богу, а потому это название преимущественно и прилагается к еврейскому народу **в его целом** (часто встречается выражение כּל הקּהל) (kol-hakkahal – букв. всё (это) общество. – *Прим. ред.*).

LXX и переводят קָהָל преимущественно словом ἐκκλησία[40]. В Евангелии, как уже замечено выше, слово ἐκκλησία встречается всего два раза и оба раза в Евангелии от Матфея, которое написано для евреев и потому ясно отражает в себе ветхозаветное миросозерцание. В Евангелии только говорится о том, что Христос создаст **Свою** Церковь, а не Церковь вообще. Когда же говорится об отлучении от Церкви непослушного, то стоят выражения прямо ветхозаветные или вообще еврейские: *да будет он тебе, как язычник и мытарь* (Мф. 18, 17)[41]. Часто встречающееся в Новом Завете сочетание ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ или ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ[42] также вполне соответствует ветхозаветному קְהַל יְהוָה (qehal YHWH. – *Прим. ред.*)[43]. Тот факт, что с самого начала для обозначения христианской Церкви был взят термин именно ἐκκλησία, имеющий тесную связь с терминологией ветхозаветной, говорит о сознании **единства**, которое проникало первенствующую Церковь. В Ветхом Завете был единый קְהַל יְהוָה, так и в Новом Завете ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ тоже едина, и это тем более, что в синагогальной литературе соответствующее קְהָלָא употребляется преимущественно для обозначения **всего** Израиля[44]. Ветхозаветная основа термина ἐκκλησία дает ему, прежде всего, универсальное значение: ἐκκλησία обозначает **всю единую видимую земную Церковь**, а уже потом это название прилагается и к отдельной общине[45].

Правда, в Новом Завете из 110 случаев употребления слова ἐκκλησία 90 раз оно обозначает не универсальную Церковь, а местную, обычно городскую общину христианскую[46]. Но этот факт легко объясняется тем, что авторы священных книг писали или отдельным христианским общинам, или об отдельных христианских общинах, а потому сравнительно чаще встречающееся употребление ἐκκλησία в смысле местной Церкви не может противоречить тому, что главное и первоначальное значение слова ἐκκλησία — именно вся совокупность христианской Церкви[47].

Ветхозаветную основу имеет и другое часто употребляющееся в новозаветных апостольских писаниях название христиан ἅγιοι;[48] оно соответствует еврейскому קָדוֹשׁ. В Ветхом Завете קָדוֹשׁ прилагается обыкновенно к Богу, а к предметам или людям прилагается только тогда, когда они стоят в тесной связи с Богом, посвящены Богу. Поэтому идея святости в Ветхом Завете стоит в самой непосредственной связи с идеей богоизбранности еврейского народа[49]. В смысле богоизбранности еврейский народ и называется **святым**[50], а иногда и евреи называются святыми — קְדוֹשִׁים[51]. Замечательно, что и в Новом Завете ἅγιοι иногда стоит вместе с κλητοί, ἐκλεκτοί и ἠγαπημένοι[52].

Особенно в данном случае обращает на себя внимание выражение апостола Петра: *вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел* (γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν) (1 Пет. 2, 9)[53]. Здесь христианское общество характеризуется терминами, целиком взятыми из Ветхого Завета[54], причем последнее выражение — *люди, взятые в удел* — особенно характерно. Еврейский народ в книгах Ветхого Завета называется уделом Иеговы חֶבֶל יְהוָה (hebel YHWH. — *Прим. ред.*)[55], а самый термин חֶבֶל (удел) содержит в себе мысль о строгой определенности и обособленности[56].

Все эти ветхозаветные обозначения христиан говорят нам о том, что Церковь в первое время мыслила себя настолько же определенным и реальным единством, каким был ветхозаветный еврейский народ. Писатели новозаветные, сами евреи, находили возможным новое общество, Церковь, именовать привычными для них еврейскими терминами. А потому и можно сказать, что ветхозаветная терминология в приложении к новозаветной Церкви свидетельствует о господствовавшем в первое же время ясном **сознании единства Церкви** не только в догматическом смысле, но и в смысле фактическом. Церковь — как бы единственный отмеренный веревкой **удел Божий**.

Указав ветхозаветную основу тех терминов, которыми с самых первых времен своего существования называла себя новозаветная Церковь, мы перейдем к изложению учения о Церкви апостола Павла. Другие новозаветные писатели говорят о Церкви очень мало, поэтому мы не будем рассуждать о них отдельно, а будем упоминать о них попутно при изложении учения апостола Павла[57].

Апостол Павел говорит о Церкви во многих своих посланиях, и говорит иногда довольно подробно. Апостол как бы постоянно носит в себе идею Церкви и по мере нужды, поскольку требуют того обстоятельства, выражает ее в своих посланиях. Самая

речь апостола иногда не совсем понятна, но всегда ясна его общая идея Церкви. Напрасно искать постепенного развития идеи Церкви у самого апостола; эта идея во всех его посланиях, где только есть речь о Церкви, настолько проникнута цельностью и единством, что исключается всякая возможность речи о постепенном развитии идеи Церкви у самого апостола. Меняется только внешняя форма речи в зависимости от обстоятельств и от различных потребностей читателей апостольских посланий, но сущность учения о Церкви остается неизменной[58].

Наиболее часто ап. Павел Церковь называет **Телом** (σῶμα)[59].

Из одного уже названия Церкви Телом можно вывести два ее главных свойства. Прежде всего, тело есть организм. Все члены в теле неразрывно соединены в одно. По всему телу течет одна кровь; все члены тела самим своим бытием соединены друг с другом. Отдельный член тела живет и развивается не сам по себе, но только в органической связи с целым телом. Тело — не случайное механическое собрание членов, из которых каждый в жизни своей замкнут в себе, но именно один организм, где одна нераздельная жизнь.

С другой стороны, тело не есть что-то самобытное. Телу свойственна органическая жизнь, однако этого еще далеко не достаточно для того, чтобы тело жило. Нужен дух, оживляющий тело. В Священном Писании тело и рассматривается как орган духа. Дух человека живет *в телесной храмине* (2 Пет. 1, 13) и оставляет ее.

Оба эти признака: органическую связь отдельных членов и необходимость оживляющего Духа и раскрывает апостол Павел в приложении к Церкви.

В Послании к Ефесянам апостол Павел определяет, кто становится членом Церкви. Он пишет язычникам: *вы, некогда язычники по плоти, которых называли необрезанными так называемые обрезанные плотским обрезанием, совершаемым руками... вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожниками в мире. А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою. Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. И,* придя, *благовествовал мир вам, дальним и близким, потому что через Него и те, и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе* (Еф. 2, 11—18).

В этих словах апостола Павла мы отметим следующие мысли. До пришествия в мир Христа иудеи были народом избранным —

πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ. Евреи пользовались большими преимуществами[60], которых не имели язычники, от которых они были удалены[61]. Обетования были заключены в народе еврейском, который получил теократическое устройство[62], а язычники были безбожниками, служили твари (см.: Рим. 1, 25)[63]. Одним евреям был дан закон (νόμος τῶν ἐντολῶν); этот закон был предметом вражды между ними и язычниками: он стоял между язычниками и иудеями, как стена (τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ)[64]. Так было до пришествия Христова. Но Христос упраздняет Своими догмами, идеалами ветхозаветный νόμος ἐντολῶν, закон, все определяющий и за все каравший, открывавший только человеческую немощь и приводивший ветхозаветных людей лишь к сознанию необходимости иного пути оправдания. На место закона, заповеди которого были начертаны на скрижалях каменных, поставляется закон, написанный на *скрижалях сердца* (2 Кор. 3, 3), закон *веры... закон духа жизни* (Рим. 3, 27; 8, 2). Крестная смерть Христа открыла новый путь спасения[65]. На этом-то пути уничтожается различие между иудеями и язычниками, и иудеи, и язычники делаются **одно** — τὰ ἀμφότερα ἕν; из иудеев и язычников создается **новый человек** (τοὺς δύο εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον), так что язычники сделались сонаследниками иудеев, причастникам обетований и вместе с ними составляют **одно Тело**[66].

Глубокое и совершенно исчерпывающее толкование последних слов апостола находим у св. Иоанна Златоуста. «Что значит обоя едино? Апостол этим показывает не то, что Бог даровал нам с иудеями одинаковое благородство; но то, что и нас возвел в лучшее (состояние). Израильтяне получили обетования, но оказались недостойными их; нам же ничего не было обещано, мы были чужды обетований; ничего общего у нас с ними не было, и Он соединил нас воедино, не так, впрочем, чтобы нас присоединил к ним, но нас и их совокупил воедино»[67]. «Язычник не сделался иудеем, но тот и другой пришли в новое состояние. Он (Христос) одною рукою привлекает иудея, другою — эллина, и смешав их и уничтожив все, что отчуждало их между собою, преобразил свыше огнем и водою, не водою и землею, но водою и огнем. Преобразил и иудея, который был обрезан и находился под проклятием, и эллина, который находился вне закона, **во единого нового человека**, высшего обоих — и иудея, и эллина. Оставаясь иудеи иудеями, эллины эллинами, они никогда не соединились бы между собою; не оставляя своего собственного положения, как каждый из них мог бы прийти в лучшее состояние? Иудей тогда лишь сближается с эллином, когда делается верным. Это походит на то, как если двое занимают внизу два отдельных помещения и вверху имеют одно общее, прекрасное и обширное: они до тех пор не могут видеться между собою, пока не поднимутся наверх»[68].

Ту же мысль, что и в Послании к Ефесянам, апостол Павел кратко повторяет и в других местах, когда говорит, что *кто во Христе, тот новая тварь* (καινὴ κτίσις) (2 Кор. 5, 17), что *во Христе Иисусе ничего не значит* (οὔτε ἰσχύει) *ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь* (καινὴ κτίσις) (Гал. 6, 15). *Нет уже Иудея и язычника; нет раба и свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо* **все едино** *во Христе* (Гал. 3, 28). В новом человеке нет ни национальных, ни социальных различий обыкновенной жизни ветхого человека[69]. Церковь Божия для апостола есть единое новое общество, вне которого стоят в своей обособленности иудеи и эллины[70].

Наконец в это же новое бытие, то есть в Церковь, апостол Павел включает и торжествующий собор *церкви первенцев, написанных на небесах,* и духов *праведников, достигших совершенства* (Евр. 12, 23). Христос обладает живыми и мертвыми[71], и Крестом Своим примирил *и земное и небесное* (Кол. 1, 20)[72].

Вот это-то **новое бытие человечества апостол и называет Церковью и характеризует его как Тело**[73]. Это свое сравнение Церкви с телом апостол сам несколько раз раскрывает подробнее[74]. *Многие*, то есть все, входящие в Церковь, *составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены* (Рим. 12, 5). *Тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело... Тело... не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу?.. Бог расположил члены, каждый в* теле, *как Ему было угодно* (1 Кор. 12, 12, 14–16, 18). *В одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело* (Рим. 12, 4)[75]. *Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны... Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены... И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки* (1 Кор. 12, 21, 24–26, 28)[76].

Такое тесное единение людей в одном Теле Церкви, по апостолу, возможно потому, что дан **новый принцип жизни**. Это не закон иудейский, не гражданские законы, объединяющие только внешним образом. Для жизни и благочестия дарована Божественная **сила**[77], **это Дух Святой**. И язычники, и иудеи

имеют *доступ к* Богу *Отцу, в одном Духе* (Еф. 2, 18). В Послании к Ефесянам апостол сравнивает Церковь между прочим со зданием. Это *здание, стройно слагаясь,* устрояется *в жилище Божие Духом* (Еф. 2, 21—22)[78], то есть через действие Духа Святого. Как отдельные члены в теле имеют каждый свое особое значение и свою особую деятельность, так и в теле церковном каждый член имеет свое дарование. Уж одно имя **«дарование»** говорит о том, что оно не естественного происхождения, не вытекает из естественных сил и способностей человека, а есть нечто высшее. Все добродетели христианские апостол Павел рассматривает как проявление одного Духа Святого. *Дары различны, но Дух один и тот же... Каждому дается проявление Духа на пользу. Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом... иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все... сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно* (1 Кор. 12, 4, 7—11). В Послании к Римлянам дарами Духа апостол называет и служение, и начальствование, и благотворительность[79]. По мысли апостола, в Церкви нет дарований, которые служили бы каждому в его обособленности, но все дарования служат к общей пользе всей Церкви[80]. В отношении к Источнику они — **дарования**, в отношении к Церкви — **служения**[81]. Каждое служение есть **явление Духа** (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) (см.: 1 Кор. 12, 7)[82]. Здесь-то и источник единства всех в Церкви. *Все... единым Духом крестились в одно тело... и все напоены одним Духом* (εἰς ἓν πνεῦμα) (1 Кор. 12, 13)[83]. Апостол как бы особенно желает обратить внимание на единство Источника всех добрых дел, совершаемых на общую пользу Церкви. Перечисляя духовные дарования, апостол после каждого из них, как мы видели, указывает Источник дарования — Святого Духа. Каждое дарование подается именно единым, Тем же Самым Духом — ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι. «Апостол повсюду присовокупил слова: **о том же Духе, тем же Духом**, научая сим, что потоки различны, но Источник, несомненно, один»[84]. А окончив перечисление дарований, апостол опять повторяет: *Все... сие производит один и тот же Дух* — πάντα ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα (1 Кор. 12, 11)[85].

В других местах апостол Павел, определяя Церковь, говорит, что она есть не только **единое Тело**, но и **единый Дух**. Ефесянам апостол Павел пишет, чтобы они старались сохранять единство Духа, и Церковь называет единым Телом и единым Духом[86]. Здесь святые отцы видят не единомыслие или единодушие и единство религиозных убеждений, как хотят толковать это некоторые западные экзегеты[87], но **единого Духа Божия**, проникающего Тело

Церкви, что и соответствует тексту[88]. «Что такое единение Духа? Как в теле дух все объемлет и сообщает какое-то единство разнообразию, происходящему от различия членов телесных, так и здесь. Но Дух дан еще и для того, чтобы объединять людей, не одинаковых между собою по происхождению и по образу жизни»[89]. «Этими словами (**един Дух**) апостол хотел побудить к взаимному согласию, как бы так говоря: так как вы получили одного Духа и пили от одного Источника, то между вами не должно быть раздоров»[90]. В более ясной форме ту же мысль выражает блж. Феофилакт Болгарский: «Как в теле дух есть начало, все связывающее и объединяющее, хотя члены различны, — так и в верующих есть Дух Святой, Который объединяет всех, хотя мы разнимся друг от друга и родом, и нравами, и занятиями»[91]. «Все вы сподобились единой благодати; единый Источник разливает различные потоки. Единый прияли Дух, одно составляете Тело»[92]. «Одно Тело в смысле Тела Христова, которое есть Церковь; и один Дух Святой — один именно Раздаятель и Освятитель всех»[93]. Это понимание данного места разделяет и проф. Д. И. Богдашевский: «Единение Духа есть единство, которое соделывает Дух или производит его. Ἡ ἑνότης τοῦ Πνεύματος — это единство, обитающее в Церкви, от Духа Божия»[94].

Дух Божий, проникающий Собою все Тело Церкви, подающий всем членам этого Тела различные дарования, и делает возможным новую жизнь для человечества. Он *производит* в нас *и хотение и действие* (Флп. 2, 13). Он-то и соединяет всех в одно Тело, и соединяет именно тем, что вливает в сердца любовь, которая в естественном состоянии человека не может быть принципом его жизни и его отношений к другим людям. *Любовь от Бога* (1 Ин. 4, 7)[95], — это слово апостола Иоанна может быть темой целого ряда апостольских мыслей. *Любовь дал нам* Бог (1 Ин. 3, 1), а потому любовь нередко и называется Божией (ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ)[96]. *Любовь Христова объемлет* членов Церкви (2 Кор. 5, 14), и Господь направляет *сердца* всех *в любовь Божию* (ὁ Κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ) (2 Сол. 3, 5). Наконец, апостол Павел говорит: *плод же Духа: любовь* (Гал. 5, 22)[97]. *Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам* (Рим. 5, 5)[98]. Бог спас нас обновлением Духа Святого (διὰ ἀνακαινώσεως Πνεύματος Ἁγίου), *Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа, Спасителя нашего* (Тит. 3, 5—6)[99]. «Как под сгнивший дом никто не подставляет подпор и не приколачивает ничего к старому зданию, но, разрушив его до основания, снова воздвигает и возобновляет, так поступил и Он: не подправил нас, но переустроил заново. Это означают слова: и **обновления Духа Святого**. Он

сполна сделал нас новыми. Каким образом? Через Духа Святого»[100]. В христианах живет Дух Божий, почему они и могут жить *не по плоти... а по духу* (Рим. 8, 9)[101]; их водит Дух Божий (Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται)[102]. Следовательно, **в Церкви живущий Дух Святой дает члену Церкви силы быть новой тварью, в жизни своей руководиться любовью.**

Учение апостола Павла о Церкви, как органическом единстве возрожденных Святым Духом личностей, в этом случае близко соприкасается с его учением о любви, как основном начале христианской жизни. Это соприкосновение мало замечается современными экзегетами, но на него указывают святые отцы Церкви. Так, блж. Феодорит о сравнении Церкви с телом говорит: «Уподобление сие прилично учению о любви»[103]. И св. Иоанн Златоуст, толкуя слова о «едином Теле», говорит: «Павел требует от нас такой любви, которая бы связывала нас между собою, делая неразлучными друг от друга, и — такого совершенного единения, как бы мы были членами одного Тела, потому что только такая любовь производит великое добро»[104]. Действительно, читая послания апостола Павла, можно заметить, что у него с учением о Церкви неразрывно связано учение о любви. Вся христианская мораль у апостола зиждется на догматическом учении о Церкви. Так, в Послании к Римлянам свои пространные речи о христианской нравственности[105] апостол предваряет кратким учением о Церкви как о Теле[106]. В Первом послании к Коринфянам за учением о Церкви[107] следует «новозаветная песнь любви»[108]. В Посланиях к Ефесянам и Колоссянам у апостола Павла соединяются три мысли: 1) язычники жили нечестивой жизнью[109]; 2) в Церкви они, вместе с иудеями, становятся новой тварью и 3) в Церкви уже живут по любви[110].

Так, Церковью апостол Павел именует новую тварь, живущую по любви Христовой, но эту новую тварь он ставит в тесное отношение и с Самим Христом. Церковь апостол называет Телом, а уже самое это название напоминает о Главе. *Христос Глава Церкви* (Еф. 5, 23). В Послании к Ефесянам апостол ведет торжественную речь, в которой изображает величие Христа. Бог, *воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всех, главою Церкви, которая есть Тело Его* (Еф. 1, 20—23)[111].

Такую Главу дал Бог Церкви! «О, и Церковь куда Он возвел! Как бы некоторою машиною поднявши ее, Он возвел ее на высоту великую и посадил ее на том же престоле, потому что где Глава, там и Тело»[112]. Новое бытие, составляющее как бы один

организм, возглавляется Христом. Здесь в учении ап. Павла сотериология соприкасается с экклезиологией. Христос есть Новый Адам спасенного человечества[113], составляющего Церковь, *Спаситель тела* — Σωτὴρ τοῦ σώματος (Еф. 5, 23). Это новое человечество, или Церковь, стоит в особенно тесной связи со своим Главой, что апостол повторяет как бы два раза подряд. Он сказал, что Христос — Глава Церкви, но и еще прибавляет, что Церковь — Тело Христово. В разной форме выражается одна и та же мысль о тесной связи Христа и Церкви[114].

Эта близость Церкви ко Христу апостолом и изображается в том же Послании к Ефесянам: апостол отношение Церкви ко Христу не только уподобляет отношению тела к голове, но и добавляет к словам: *которая есть Тело Его, — полнота Наполняющего все во всем* — τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου (Еф. 1, 23). «Слова эти для всех толкователей составляют своего рода экзегетический crux»[115]. Ясно, что этими словами апостол усиливает свою речь о близости Христа к Церкви, но вопрос в том, как понимать πλήρωμα. Только что пред этими словами апостол называл Церковь, а потому естественно видеть в τὸ πλήρωμα — Церковь. Но в каком смысле понимать самое слово τὸ πλήρωμα? Имеет ли оно здесь значение активное или пассивное? Если слову τὸ πλήρωμα придать активное значение, то получается мысль, что **Церковь дополняет Христа**, Церковь — восполнение Христа, τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.

Такое толкование данного места принимается св. Иоанном Златоустом, который пишет: «Церковь есть исполнение Христа, точно так же, как голову дополняет тело и тело дополняется головою. Видим, как апостол представляет, что для Христа, как Головы, нужны все вообще члены, потому что если бы многие из нас не были — один рукой, другой ногой, третий иным каким-либо членом, то Тело Его было бы не полно. Итак, Тело Его составляется из всех членов. И значит: тогда только исполнится Глава, тогда устроится совершенное Тело, когда все мы будем соединены и скреплены самым прочным образом»[116]. Толкование Златоуста повторяют Икумений[117] и блж. Феофилакт, который поясняет мысль Златоуста так: «Христос восполняется и как бы завершается всеми членами в лице всех верующих: восполняется как бы рукою в лице милостивого человека и иным способом помогающего слабым, как бы восполняется ногою в лице человека, предпринимающего путешествие ради проповеди и призревающего своих братьев, и иным членом восполняется в другом верующем»[118]. У блж. Иеронима эта же мысль получает более грубое выражение — разумеется количественное увеличение Церкви — Тела Христова[119]. Мысль о восполнении Христа

Церковью ясно и раздельно выражает и преосв. Феофан: «Церковь — исполнение Христа, может быть, подобно тому, как древо есть исполнение семени. Что в семени совмещено сокращенно, то в полном развитии является в дереве... Сам в Себе Он полон и всесовершенен, но еще не во всей полноте привлек к Себе человечество. Оно постепенно все более общится с Ним и через то как бы Его пополняет, делу Его давая приходить через сие в полноту исполнения»[120].

Но в определении значения πλήρωμα филологи расходятся: одни допускают активное значение[121], другие понимают πλήρωμα исключительно в пассивном смысле[122]. При пассивном значении πλήρωμα смысл места будет тот, что **Церковь исполнена Христом**. «Церковью называет апостол собрание верующих: ее нарек Телом Христовым и исполнением Отчим, потому что Отец исполнил ее всяких дарований и в ней, по пророческому слову, живет и ходит»[123]. «Все наполняется Им, и Он во всем»[124]. «Все верующие составляют Церковь и, быв исполнены Богом, ее делают исполненною Им»[125]. Такое толкование, по мнению проф. Богдашевского, и является наиболее простым, естественным. Церковь есть полнота, τὸ πεπληρωμένον, или, по производному отсюда значению: совершенство, безусловное совершенство. В наименовании Церкви πλήρωμα нужно видеть указание на ее существо: она исполнена, или совершенна; она есть полнота сил Христовых[126].

Но если мы и примем второе понимание нашего места, то все же сюда можно присоединить и мысль Златоуста, которая ничего противоречащего учению апостола Павла не заключает. Превосходно и совершенно справедливо рассуждает по этому поводу профессор Богдашевский.

«Толкование (Златоуста) весьма глубокое по мысли, и его нельзя совершенно игнорировать как явно несостоятельное. Оно со всей силой указывает на теснейшую связь Христа с Церковью, ибо глава не отделима от тела, а неразрывно соединена с ним, и жизнь тела не безразлична для главы. Восполнение, само собою разумеется, касается не существа Христа, Который полон и всесовершен, а дела Христова, которое только через Церковь вполне осуществляется; как глава мыслима только при существовании тела, так и Спаситель, Искупитель — при спасаемых и искупляемых»[127].

Отношение Христа к Церкви апостол Павел изображает также под видом отношений мужа к жене. Этот образ был Павлу уже знаком и даже как бы родной. Отношения между Богом и еврейским народом в книгах Ветхого Завета очень часто изображались как отношения мужа и жены, и завет Бога с народом Его был как бы брачным союзом[128]. Этот же образ усвоен и в Новом

Завете[129]. Особенно подробно раскрывает этот образ апостол Павел, когда говорит о браке. Брачный союз, по апостолу, является настолько святым, насколько он есть отображение союза Христа с Церковью. Поэтому каждый совет, касающийся брака, апостол подтверждает ссылкой на Христа и Церковь. *Муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова; чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна... Никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его... Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Еф. 5, 27, 29–30, 32). Здесь Христос представляется обновителем жизни человечества; Он освятил и очистил Церковь, Себя предал за нее, чтобы она была чиста и непорочна. Святые отцы при толковании этого места уделяют даже больше внимания отношениям Христа к Церкви, чем мужа к жене. Здесь же апостол Павел цитирует Быт. 2, 24: *оставит человек отца... и матерь... и прилепится к жене своей; и будут два* в плоть едину. Эти слова многие древние толковники понимают аллегорически в приложении к союзу между Христом и Церковью, так что под тайной 32-го стиха разумеют таинственное отношение Христа и Церкви[130]. «Аз глаголю, говорит, во Христа, так как и Он, оставивши Отца, сошел и пришел к невесте и сделался **един дух** с ней»[131].

Под человеком, таким образом, разумеется Богочеловек, а под «оставлением отца и матери» — Его воплощение. «Сам Христос, оставив Вышнего Отца, сочетался с Церковью. Но оставил только видимо, по понятию вочеловечения»[132]. «Как Церковь оставила идолов и преданность прежней жизни наподобие отца и матери, так и Христос Сам оставил Отца на Небесах и Мать на земле и умер за Церковь, дабы Церковь, которую возлюбил, оживотворить Своею смертью и, превознесенную, ввести ее в Свое Царство»[133]. Такое аллегорическое толкование Быт. 2, 24 особенно ясно выражает блж. Иероним, который рассматривает это место как пророчество Адама[134]. Конечно, такое толкование есть только более или менее последовательно развитая аллегория, не имеющая достаточных оснований в тексте.

Некоторые новые экзегеты хотят видеть в этих же словах указание на ожидаемое лишь единение Христа и Церкви при парусии[135]. Но кроме очевидной ненатуральности этого толкования, против

него говорит все учение апостола Павла о Церкви, так как единение Христа и Церкви апостол рассматривает как действительное, а не как ожидаемое только. Да и в данном месте Послания к Ефесянам ссылка на будущее единение Христа с Церковью не имела бы никакой убедительности в отношении мужей и жен.

Таким образом, под тайной, о которой говорится в стихе 32, естественнее разуметь брак мужа и жены, о чем была и вся предыдущая речь апостола[136]; тем не менее тайна брака, по мысли апостола, опирается на тайну единения между Христом и Церковью. К тому, что апостол говорил раньше об отношении Христа к Церкви, характеризуя его как отношение Главы к Телу, здесь апостол добавляет изображение постоянной заботливости Христа о Церкви, так что заботливость эта может служить примером для мужа в его отношениях к жене.

До сих пор мы изложили учение апостола Павла о Церкви как об общечеловеческом органическом единстве искупленной и возрожденной новой твари, возглавляемой Христом. Апостол определенно указывает и **цель бытия Церкви**.

Когда апостол говорит о разных дарованиях и служениях в Церкви, то он кратко определяет общую цель бытия Церкви. Дарования и служения, по апостолу, существуют *к совершению святых... для созидания Тела Христова* (Еф. 4, 12) — πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ[137]. Совершается строение Тела Христова, то есть Церкви, и строение это состоит в совершении святых.

Под святыми здесь должно разуметь всех христиан, которые названы ἅγιοι в смысле выделенности или как освященные. Церковь со всеми ее дарованиями и служит к их совершению — πρὸς τὸν καταρτισμόν. Новозаветное ἅπαξ λεγόμενον — καταρτισμός может иметь два значения: 1) восставлять в свойственное состояние, исправлять[138] и 2) делать вообще совершенным. Второе значение соответствует и наиболее часто употребляемому значению глагола καταρτίζω[139]. Следовательно, мысль такая: дарования, существующие в Церкви и служащие ей на пользу, имеют целью делать христиан совершенными в нравственном отношении. Сюда же можно прибавить и 2 Кор. 13, 9, где употреблено родственное слово κατάρτισις. Апостол говорит, что он молится о совершенстве коринфян (τὴν ὑμῶν κατάρτισιν). Здесь, конечно, разумеется их нравственное совершенствование. Экзегеты преимущественно и понимают καταρτισμός в его втором значении[140]. Но думается, что оба значения не исключают друг друга, если принять во внимание общебогословские воззрения ап. Павла. Нравственное совершенствование человека есть в то же время и восстановление первобытного состояния человека.

Во Христе человек снова получает то, что потерял в Адаме[141]. Первобытное состояние человека есть единственное свойственное ему, ради которого он и создан. Спасение есть освобождение от греха, исказившего природу человека, и, таким образом, может быть названо восстановлением того состояния естества человеческого, в котором оно было до грехопадения Адама, а потому понятие нравственного совершенства (καταρτισμός во втором значении) должно совпадать с понятием восстановления подлинного свойства человеческой природы (первое значение καταρτισμός).

Подробнее καταρτισμὸς τῶν ἁγίων апостол характеризует в дальнейших словах: *доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы... истинною любовью все возращали в Того, Который есть глава Христос* (Еф. 4, 13, 15)[142]. Речь идет о Церкви, а потому под «всеми» следует разуметь христиан, а не всех людей вообще[143]. Все христиане в Церкви должны достигнуть единства веры и познания Сына Божия. Не одно теоретическое согласие или религиозно-догматическое единомыслие должно разуметь[144]. «Вера едина» есть необходимое условие принадлежности к Церкви, но здесь вера и познание (ἐπίγνωσις) Сына Божия апостолом взяты в более глубоком смысле, что и видно из добавления: *в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова.* Каждый должен сделаться ἀνὴρ τέλειος, совершенным в вере и жизни[145], которая неотделима от веры[146]. Слова εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ допускают двоякое понимание: ἡλικία может означать 1) высоту, рост и 2) возраст (aetas). Если принять первое значение, то предел совершенства — высота полноты Христовой; при втором понимании — возраст, в котором может быть воспринята полнота Христова. В первом случае τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ — genetivus possesionis, во втором — genetivus qualitatis. В контексте речь идет о возрастах, поэтому лучше принять второе толкование. В Церкви христиане должны достигнуть того возраста, когда воспримут полноту Христову. Здесь мысль та же, что и в словах апостола о том, чтобы в христианах вообразился Христос[147], чтобы всякий человек был совершен (τέλειος) о *Христе Иисусе* (Кол. 1, 28). Во Христе *обитает... полнота Божества* (Кол. 2, 9), и кто возлюбит Христа и соблюдет заповеди Его, того возлюбит Отец и к нему придет и обитель у него сотворит[148]. Христиане могут иметь *ум Христов* (1 Кор. 2, 16), в них *должны быть те же чувствования* (τοῦτο φρονείσθω ἐν ὑμῖν), *какие и во Христе Иисусе* (Флп. 2, 5).

В этом смысле стих 13 дополняется 15-м: имея истинную любовь (ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ)[149], *возрастим в Него всяческая, иже*

есть глава Христос. «Повелевает иметь истинную любовь и ею возращать богатство добродетели о Самом Владыке»[150]. «Господь наш стал нашим знаменем совершенства»[151], Он — как бы идеальный тип, которому мы должны быть подражателями, да достигается через Него мера возраста человека нашего внутреннего[152]. Без Христа мы не можем творить ничего[153]. Все стороны жизни верующих (τὰ πάντα) должны быть проникнуты Христом, Его духом; к Нему, так сказать, они должны быть возведены, Им одушевлены[154]. В Церкви христиане должны совершенствоваться, пока «из себя представив достойное Богу жилище, возымеют Его вселившимся в себе. Это и есть мера возраста исполнения Христова»[155].

Апостол Павел изображает и тот **процесс**, которым возрожденное человечество уподобляется Христу. Места, где этот процесс изображается, чуть ли не самые непонятные в Новом Завете, особенно в славянском тексте, а потому мы приведем их по-гречески: Πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ (Еф. 4, 16)[156]. Οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ (Кол. 2, 19)[157]. Можно сказать словами св. Иоанна Златоуста: довольно неясно он (апостол) изложил свои мысли — оттого, что хотел высказать все вдруг[158]. Прежде всего в обоих приведенных местах апостол отмечает связь Церкви со Христом (ἐξ οὗ, οὐ κρατῶν). Христос положил начало церковной жизни, и весь процесс этой жизни руководится Им[159]. Все Тело находится в процессе; оно составляется и совокупляется, почему и поставлены формы настоящего времени — συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον, указывающие на действие продолжающееся. Первое относится обыкновенно к вещам, второе — к лицам и здесь усиливает первое. Церковь, следовательно, есть совершенствующееся единство живых личностей[160].

Это единение совершенствуется διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας. Из многочисленных толкований этих слов наиболее типичны два: первое может быть присоединено к русскому переводу этих слов[161], другое — к славянскому[162]. Прежде всего следует установить, что понимать под ἐπιχορηγία[163]. В Новом Завете это слово встречается в таких выражениях: *подаянием* (διὰ ἐπιχορηγίας) *Духа Иисус Христова* (Флп. 1, 19). *Подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса* — ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα, καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν (Гал. 3, 5). *Дающий* (ἐπιχορηγῶν) *семя сеющему* (2 Кор. 9, 10). Такое словоупотребление

дает основание разуметь под ἐπιχορηγία подаяние даров Святого Духа, как, действительно, и понимают это место многие святые отцы[164] и некоторые экзегеты[165]. Предшествующие слова — διὰ πάσης ἁφῆς — многие переводят: «через всякие связи»[166], причем или под связью понимается самое подаяние Духа Святого, или связь мыслится условием подаяния. Но при таком переводе слов διὰ πάσης ἁφῆς, кроме его филологических недочетов[167], обыкновенно теряется установленный смысл термина ἐπιχορηγία. Так русский перевод — посредством всяких взаимно скрепляющих связей — совсем пропускает мысль, выраженную словом ἐπιχορηγία. Ни о каком подании Духа упоминания нет. В книге И. Мансветова хотя и признается между прочим установленное значение ἐπιχορηγία, но автор дает и апологию русского перевода, так что оттенок мысли, сообщаемый всему стиху словом ἐπιχορηγία, совершенно теряется[168].

Потому слово ἁφή нужно понимать в другом смысле. Ἁφή происходит от глагола ἅπτω, и поэтому может прежде всего означать соприкосновение, осязание, а затем и вообще чувство. Святитель Иоанн Златоуст и заменяет его словом αἴσθησις[169]. Противники этого понимания указывают на Кол. 2, 19, где, по их мнению, ἁφή никак не может означать чувства, а скорее указывает на связь, сцепление[170]. Но, думается, что и в Кол. 2, 19 ἁφαί может обозначать восприятия Духа Святого (ἐπιχορηγούμενον), посредством которых, как и при посредстве внешних связей (συνδέσμων), возрастает Тело Церкви[171]. Но что необходимо отметить, так это тесную связь в речи апостола между возрастанием Церкви и благодатными действиями Святого Духа. Этой мыслью проникнут весь разбираемый стих. В Еф. 4, 16, кроме разобранного ἐπιχορηγία, находим слова: κατ᾽ ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ, ἑνὸς ἑκάστου μέρους. В этих словах должно видеть повторение известной уже нам мысли о распределении даров Святого Духа между верующими[172], тем более что о распределении даров апостол говорил всего несколько стихов выше: *каждому... из нас дана благодать по мере дара Христова* (Еф. 4, 7).

До сих пор изъясненными словами апостола Павла жизнь Тела Церкви изображается в таком виде: все Тело постоянно более и более гармонически объединяется посредством восприятия благодатных даров Святого Духа[173]. Эти благодатные дары Святого Духа действуют в каждом члене Церкви тем или другим образом в соответствии с его силами и способностями[174], и так Тело Церкви τὴν αὔξησιν ποιεῖται τοῦ σώματος εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ[175]. Форма ποιεῖται указывает на внутренний процесс роста[176]. Ἐν ἀγάπῃ следует относить не к εἰς οἰκοδομήν, как это делают некоторые[177], причем любовь мыслится как цель развития, а к

αὔξησιν ποιεῖται. Любовь — новый принцип жизни возрожденного человечества[178], и все совершенствование, возрастание церковного организма обусловливается причастием отдельных членов закону любви. Весь этот процесс возрастания есть дело благодати Божией[179], но восприятие этой благодати (ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας), конечно, возможно только при любви. Без любви дарования, полученные известным членом, были бы бесполезны для жизни целого Тела, ибо этот член замыкался бы в себя, не знал бы других членов и являлся бы обособленным[180]. Да без любви было бы невозможно и самое восприятие даров Святого Духа. «Почему он прибавил слово "в любви"? — спрашивает св. Иоанн Златоуст. — Потому что этот дух иначе не может сообщаться. В самом деле, если бы случилось руке отделиться от тела, дух (истекающий) из головного мозга, ища продолжения и не находя его там, не срывается с тела и не переходит на отнятую руку, но если не найдет ее там, то и не сообщается ей. То же бывает и здесь, если мы не связаны между собою любовью»[181].

Воспринимая в общей любви дарования Духа на общую пользу, Церковь во всех своих членах достигает своего созидания (εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ), то есть своего совершенства[182].

Изложенное понимание Еф. 4, 16 вполне соответствует общему строю воззрений апостола Павла[183], и так именно данное место понимают святые отцы. Св. Иоанн Златоуст в объяснение толкуемого стиха пишет: «Так как наши души так же зависимы от Него (Христа), как члены (от духа), то Его промышление и раздаяние даров, сообразно с мерою того или другого члена, производят возращение каждого. Этот дух, распределяющийся по членам от головы, прикасаясь к каждому из них, таким образом производит на них свое действие. Можно и так сказать: тело, воспринимая это воздействие (духа) соразмерно своим членам, возрастает таким образом. Или иначе: члены, получая соразмерное себе воздействие (духа), возрастают. Или и еще: дух, изливаясь обильно сверху, прикасаясь ко всем членам и распределяясь по ним, сколько каждый из них может принять в себя, так возращает»[184]. Мысли Златоуста повторяет блж. Феофилакт[185]. То же говорят блж. Феодорит[186] и св. Иоанн Дамаскин[187]. Еп. Феофан высказывает мысли вполне святоотеческие[188].

Окидывая общим взглядом кратко изложенное учение апостола Павла о Церкви, нельзя не заметить, что во всех разобранных местах его посланий он имеет в виду **единую Церковь** Христову. Церковь он изображает под видом Тела Христова. Конечно, здесь не может быть и мысли о том, что под Церковью апостол разумеет частную христианскую общину. В одно тело, в одного нового человека воссозданы Христом и иудеи, и язычники.

Два мира сливаются в Церкви воедино. Ясно, что экклезиологическая мысль апостола охватывает более широкие пределы, нежели отдельная община. О том же понятии единой Церкви говорит и уподобление брачного союза мужа и жены союзу Христа с Церковью. Под этим образом Христовой невесты может быть понимаема только единая Церковь Христова[189].

Должно думать, что апостол эту идею единой Церкви всегда внедрял в сознание тех многочисленных христианских общин, которые он во множестве основал, распространяя благовествование Божие *от Иерусалима... до Иллирика* (Рим. 15, 19). Усваивая экклезиологические идеи апостола язы́ков, христианин необходимо должен мыслить себя членом единой Христовой Церкви[190]. *Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна.* Член Церкви Коринфской не мог понимать этих слов апостола в том смысле, что только члену своей местной Церкви он не может сказать: ты мне не нужен. Член Тела Христова — всякий верующий, где бы он ни находился: [и поэтому] коринфянин каждому ефесянину или римлянину, по мысли апостола, не мог сказать: ты мне не нужен[191]. Идея единства Церкви должна была господствовать во всех христианских общинах[192].

Но эта идея единства Церкви была ли только идеей, в которую только веровали, или она как-нибудь выражалась и вовне? Можно, конечно, согласиться с теми учеными-исследователями, которые говорят, что идея единого религиозного общества не была еще осуществлена в действительности. «Если мы, — говорит Гарнак, — сравним Церковь середины III века с тем состоянием, в котором находилось христианство на 150—200 лет раньше, то мы найдем, что теперь действительно есть религиозное общество, между тем как раньше были только общины, которые верили в Небесную Церковь, земным отобразом которой они были, стремились дать ей некоторое выражение кое-какими средствами (mit den einfachsten Mitteln) и как странники и пришельцы на земле жили в будущем»[193]. Ни в первом, ни даже до конца второго века не существовало никаких форм общецерковной правовой организации, не существовало ни Соборов, ни приматства, которые имели бы обязательную силу для отдельных Церквей. Все частные Церкви были независимы друг от друга и представляли собой совершенно самостоятельные в правовом отношении единицы[194]. Однако приведенные мнения, особенно мнение Гарнака, можно принять только со значительными оговорками. То, конечно, правда, что христианство начинало не с правовых норм. Апостолы, основывая новую христианскую общину, не предлагали прежде всего проект организации и устав, который определял бы отношения общин между собою. Дело Самого Хри-

ста было несравненно глубже: Он принес для людей новую жизнь, пересоздание человеческого естества. Потому-то в Его учении и трудно находить какие-нибудь указания для практического устроения жизни. В посланиях апостольских хотя и есть некоторые указания на житейские дела верующих, но указания эти случайны, отрывочны и не составляют главного предмета апостольских забот. И святые апостолы имели дело с научением верующих, с возрождением иудеев и эллинов в нового человека[195]. Но всякая новая жизнь, являющаяся на земле, какие бы начала ни лежали в ее основе, непременно принимает те или другие **внешние** формы. Анархизм всегда и везде был только мечтой. Христианство — *в мире*, и оно было бы каким-то совершенно непонятным чудом, если бы сразу сводило Небо на землю[196]. Но так как христианство начинало не с форм, а с внутреннего содержания, то и вполне понятно, что на первых порах внешняя организация была мало заметна. Сказанное относится ко всей совокупности христианской Церкви. Отдельные общины, конечно, должны были иметь внешнее устройство с самого начала. Однако и идея единой Церкви выражалась вовне. Недоставало внешнего правового единения, но было внутреннее нравственное единение, и единая Церковь не была идеей только, а самым реальным фактом. Ведь когда апостол Павел говорил, что он *гнал Церковь Божию* (Гал. 1, 13), он разумел, конечно, всю Церковь, и эта единая Церковь предносилась пред ним как живая реальность, так что он ставил ее наравне с такими реальностями, как греки или иудеи[197]. В некоторых формах эта реальность выражалась и вовне.

Сами апостолы, конечно, не имели каких-нибудь юридических правомочий, но они имели моральный авторитет как апостолы Господа. Они были свидетелями земной жизни Господа Иисуса Христа[198], Который и Сам их *наименовал Апостолами* (Лк. 6, 13). Отсюда их авторитет в Церкви. Отвергающий апостолов отвергает Христа, а потому христиане должны были пребывать *в учении Апостолов* (Деян. 2, 42). Мы видим, что апостолы иногда действуют вместе[199], вообще поддерживают единение между собою[200]. Двенадцать апостолов (δώδεκα) пользовались особенным авторитетом и были первым органом, объединявшим Церковь[201]. И впоследствии харизматики, о которых мы узнаем из «Учения двенадцати апостолов», тоже были как бы нервом, соединявшим отдельные общины[202].

Деятельность апостола Павла явно показывает, что апостол не только проповедовал устно и письменно идею единой Церкви, но и старался объединять отдельные общины друг с другом. Все Церкви, основанные апостолом Павлом, были объединены уже тем, что были основаны одним человеком. Апостол Павел

был, так сказать, как бы связующим центром разных Церквей: от лица одной Церкви в своих посланиях он обыкновенно посылает приветствия другим, присоединяет приветствия и от отдельных лиц[203]. Подобные приветствия находим и в соборных посланиях[204]. Послания апостола Павла дают известие и о том, что между общинами был обмен апостольскими посланиями; этот обмен в некоторых случаях апостол как бы узаконяет[205], так что каждое его послание было как бы окружным и было известно в разных Церквах[206]. О том же свидетельствует и послание апостола Петра, написанное *пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии* (1 Пет. 1, 1). В посланиях апостола Павла встречаем такие выражения: *так я повелеваю по всем церквам* (1 Кор. 7, 17), *так бывает во всех церквах у святых* (1 Кор. 14, 33). Он посылает к коринфянам Тимофея, чтобы он напомнил им *о путях во Христе, как* он (Павел) учит *везде, во всякой церкви* (1 Кор. 4, 17). Солунян апостол называет *подражателями церквам Божиим во Христе Иисусе, находящимся во Иудее* (1 Сол. 2, 14), а о римлянах пишет, что *вера* их *возвещается во всем мире* (Рим. 1, 8). Вся история апостола Павла показывает, как настойчиво стремился он к объединению рассеянных по вселенной отдельных Церквей. Он всегда вдохновлен идеей единой Церкви, которую и желает видеть осуществленной[207].

Вновь основанные Церкви апостол мыслит тесно связанными не только между собой, но и преимущественно с древнейшей Церковью Иерусалимской. *Если язычники* объединились с иудеями *в духовном, то должны... послужить* им и *в телесном* (Рим. 15, 27)[208]. Но особенно замечательны те места посланий апостола Павла, где говорится даже о существовании материальных вспомоществований между христианскими общинами. Такое материальное общение (κοινωνία) было как бы некоторым установлением; вопрос о κοινωνία возникал при самом основании новых общин, как можно видеть из Послания к Галатам (2, 9—10): *Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным, только чтобы мы помнили нищих, что и старался я* исполнить *в точности.* И действительно, с фактом благотворения и помощи между Церквами мы встречаемся многократно[209]. У апостола даже находим указания на упорядочение сборов милостыни: он по разным Церквам заводит одни порядки в сборе милостыни[210]. Апостол Павел постоянно желает признания своей миссионерской деятельности со стороны Иерусалимской Церкви[211] и старается собирать для нее на различных местах своего благовествования пожертво-

вания, причем пожертвования в пользу иерусалимской общины со стороны христиан из язычников апостол считает даже как бы долгом (ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν)[212]. Наконец мы должны отметить, что на самых первых порах христианской жизни имеет место так называемый Апостольский Собор. Павел и Варнава вместе с некоторыми другими идут из Антиохии к апостолам и пресвитерам в Иерусалим для разрешения недоумений, возбужденных некоторыми пришедшими из Иудеи. *Апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили, избрав из среды себя мужей, послать их в Антиохию с Павлом и Варнавою, именно: Иуду, прозываемого Варсавою, и Силу, мужей, начальствующих между братиями, написав и вручив им следующее: «Апостолы и пресвитеры и братия — находящимся в Антиохии, Сирии и Киликии братиям из язычников»* (Деян. 15, 22—23). Как смотреть на этот факт? Имел ли Апостольский Собор какой-нибудь юридический авторитет? Собирался ли он по какому-либо ранее составленному уставу? Очевидно, нет. Однако же Собор решает вопрос, возникший в Антиохии, и отправляет послание к христианам Антиохии, Сирии и Киликии. Отношения между Церквами не регламентированы, но эти отношения были, и в них выражалась идея соборного единства Церкви Христовой.

Вполне понятно, что сношения были особенно часты и даже регулярны в Церквах соседних, так что намечались как бы группы Церквей. Это видно уже и из приветствий апостола Павла. В Посланиях к Коринфянам он шлет приветствие и благословение *со всеми святым по всей Ахаии* (2 Кор. 1, 1) и от всех Церквей Асийских[213]. Говорит апостол о братиях *по всей Македонии* (1 Сол. 4, 10) и о *церквах Галатийских* (1 Кор. 16, 1)[214].

Протестантские ученые-исследователи особенно подчеркивают обособленность и полную самостоятельность отдельных христианских общин, но нужно ли говорить о самостоятельности там, где никто этой самостоятельности не ставил во главу своих религиозных упований. Религиозным упованием была идея единой Соборной Церкви Христовой, единого церковного Тела. При основании общины едва ли и поднимался вопрос о самостоятельности общины, об ее отношении к другим общинам, о порядке управления и т. п. Напротив, с самого начала всякая новая христианская община вступала в самые тесные отношения с другими, ранее основанными общинами. Не о самостоятельности общин заботился апостол языков Павел, а о неразрывной их связи с Церковью Иерусалимской. Разрыв между христианами из язычников и из иудеев апостол мыслил величайшим несчастьем, которое он всячески старался

предотвратить[215]. В жизнь вступала не организация, но новый принцип духовной жизни, принцип любви. А при таком принципе каждый друг друга выше считает. Так и нужно представлять взаимные отношения между христианскими общинами. Протестантские ученые-исследователи, по нашему мнению, гораздо больше заботятся о самостоятельности христианских общин, чем заботились об этом они сами.

И в начальный период мужей апостольских общение между Церквами никогда не прекращалось. Отметим некоторые факты. Климент, епископ Римский, пишет от лица всей Римской Церкви в Коринф, где были некоторые беспорядки. Разумеется, юридически никаких оснований для этого он не имел, но христианская жизнь никогда не идет по юридическому пути. Послание Климента, как сообщает Евсевий, пользовалось большим уважением не только в Коринфе, но и в соседних Церквах; оно было даже читаемо всенародно[216]. Поликарп, епископ Смирнский, пишет послание в Филиппы. Игнатий Антиохийский на пути из Сирии в Рим своими устными беседами и наставлениями укреплял в вере и оберегал от еретиков христиан тех городов, через которые путешествовал[217]. Нужно было бы выписывать значительную часть посланий святителя Игнатия, если бы мы хотели характеризовать сношения христианских общин того времени. В послании к филадельфийцам, смирнянам и к Поликарпу святитель Игнатий советует им отправить, например, посла в Антиохию по поводу прекращения гонений, чтобы сорадоваться в общем собрании[218], чтобы он прославил там неослабную любовь к славе Божией[219] и поздравил с тою радостью, что у них водворился мир, возвратилось их величие и восстановилось их малое тело (τὸ ἴδιον σωματεῖον)[220]. А Поликарпу Игнатий пишет: «Так как я... не мог написать по всем Церквам, то к ближайшим Церквам напишешь ты, как знающий волю Божию, чтобы и они сделали то же самое. Кто может, послали бы нарочных (πεζούς), а другие — письма через посланных тобою»[221]. А об обмене писаниями выразительно свидетельствует послание Поликарпа. «Вы и Игнатий, — говорит Поликарп, — писали ко мне, чтобы, если кто пойдет в Сирию, отнес ваши послания, что я и сделаю, если будет удобное время, или сам, или кого я пошлю. Письма Игнатия, присланные нам, и другие, имеющиеся у нас, мы послали вам, как вы требовали: они приложены к этому посланию; из них вы можете получить много пользы, ибо они содержат веру, терпение и всякое назидание о Господе нашем»[222].

Вполне понятно, что факты всех этих посланий обусловлены были тем нравственным авторитетом, которым обладали их

авторы, но, очевидно, достаточно было общих моральных связей, если Церковь для выражения идеи своего единства не нуждалась в искусственных юридических нормах. Не потому не было единства внешней организации, что она будто бы противна христианской идее Церкви, как склонны представлять дело протестантские ученые[223], а только потому, что в действительности было единение более глубокое и тесное. Те формы общения Церквей, которые можно отметить в первые времена бытия Церкви, больше свидетельствуют о проникнутости христиан идеей единой Церкви, чем формы общения позднейшего, чисто формального, юридического, бумажного. Недаром Тертуллиан даже в свое время, когда была полная церковная организация, говорил: «Единство Церкви доказывается общением мира, названием братства и оказыванием (contesseratio) гостеприимства»[224]. Очевидно, в его глазах единство церковное более доказывалось фактическим единением Церквей, чем разными организациями[225]. Единство христианского «братства» не было каким-то идеальным[226], но самым реальным. Общие верования и общие упования побуждали христиан к внешнему единению, как это выражено и в Διδαχή[227]. В том же Διδαχή есть евхаристическая молитва, в которой дважды в поэтической форме высказывается мольба о том, чтобы Господь Бог собрал Церковь Свою со всех концов мира, от четырех ветров, в Царство Свое[228]. Это место евхаристической молитвы в Διδαχή обыкновенно переоценивается. Именно делается заключение, будто, по мысли христиан того времени, существо Церкви требует единства лишь в βασιλεία τοῦ Θεοῦ[229]. Но если принять во внимание, что в то время христианство в действительности было рассеяно небольшими общинами от края до края земли, то такая форма молитвы будет вполне понятна. Христианам того времени не могло даже и представиться, что может настать время, когда христианская вера покорит мир и будет единая, внешне организованная Церковь. Это единство было, конечно, весьма желательным: насколько могли, христиане и стремились к нему. Но полное осуществление внешне организованного единства казалось чем-то весьма отдаленным. В этой же молитве обращает на себя внимание то, что, хотя и говорится о рассеянности Церкви, но говорится именно о Церкви, а не о Церквах. Видно, что автор все рассеянные по концам вселенной общины представляет единой Церковью. Наконец нужно обратить внимание на то, что в той же молитве рядом с приведенными словами резко выражено свойственное первохристианству чаяние скорого Пришествия Христова и кончины мира[230]. Если должна так скоро наступить кончина мира, то конечно, мысль об организации

единой Церкви должна была в сознании христиан отодвинуться на второй план. Вообще молитва Διδαχή свидетельствует, по нашему мнению, только о том, что христиане I века еще не могли себе представить всей мировой исторической миссии христианства, но и по их верованию Церковь, хотя и рассеянная, была едина[231].

Единство Церкви как «братства» выражается и в другом памятнике конца I века, в «Послании Климента Римского к коринфянам». Это послание заканчивается молитвой не только о коринфянах, но и о всех, которые повсюду призваны Богом. Климент просит сообщить о желаемом и вожделенном мире и согласии, чтобы и Римская Церковь могла порадоваться благоустройству Коринфской[232].

Все эти кратко указанные нами свидетельства и факты древнейших времен, по нашему мнению, доказывают для истории догмата о Церкви ту истину, что **христианам с самого начала не чужда была идея единой Церкви как видимого, исторически существующего общества Христовых последователей**. Единая Церковь для христиан с самого первого времени была не каким-либо умопостигаемым предметом веры, а самым реальным фактом[233]. О единой видимой Церкви проповедовали святые апостолы, сами они основали единую Церковь, и с самого начала существовала та же единая Церковь.

2
ПОНЯТИЕ О ЦЕРКВИ В ПРОТИВОИУДЕЙСКОЙ ПОЛЕМИКЕ ПЕРВЫХ ДВУХ ВЕКОВ

Христианство начинало не с доктрины, не с формулы, а с обновления жизни. А потому и при единстве жизни в первое время могло быть некоторое разнообразие доктрины. Любовь соединяла сердца всех воедино; для теоретических разномыслий не было места — или, лучше сказать, если и были теоретические разномыслия, они мало затрагивали жизнь[1]. Так нужно представлять себе жизнь христианской Церкви на первых порах ее существования. В то время не было точной, единой и подробной формулировки христианского учения, обязательной для всех. В точной форме, нужно думать, преподавались только самые общие, главнейшие истины, в формулировке же отдельных частных сторон христианского учения такого единства не было.

Но недолго могла Церковь находиться в таком состоянии. Исторические обстоятельства очень скоро побудили христианскую Церковь точнее определить те или другие предметы в своем учении. Обстоятельства эти были созданы прежде всего той исторической средой, в которую вступило христианство. Эта историческая среда очень скоро заявила себя как нечто особенное, как некоторая противоположность христианству, и христианство должно было так или иначе определить свои отношения к этой исторической среде. Здесь — начало развития

точных определений христианского учения; здесь именно — начало истории всякого догмата, и, в частности, догмата о Церкви. Догмат о Церкви можно сравнить с церковным самосознанием. В своем самосознании личность определяет, что она **есть** и что она **не есть**; в самосознании определяется «я» в его отличии от «не-я».

Точно так же и в догмате о Церкви христианство определяет, что оно есть, и определяет это в отличие от представляемых исторической средой инородных явлений. Человек с ростом своего самосознания определяет сам себя, и для него уже невозможен становится возврат к тому состоянию неясного самосознания, в котором он был раньше. Также и Церковь после того, как догматически определила какой-нибудь предмет своего учения, не может утерять этой догматической формулы.

В истории каждого догмата можно замечать постепенный переход от разнообразия к единству. В частности, и то учение о Церкви, которое преподали христианам святые апостолы, было скорее общей **идеей** Церкви, а не подробно развитым **догматом**. Жизнь христианских общин с самого начала ставила ряд разнообразных вопросов, на которые не было прямого ответа в учении апостольском. Руководствуясь общей идеей апостольского учения, на эти вопросы давали посильные ответы, применяя общее апостольское учение к частным случаям. Вполне естественно, что вначале не было общецерковного, определенно сформулированного во всех частностях учения о Церкви. Представителям церковной мысли и нужно было точнее определить понятие о Церкви в ее отличии от тех инородных явлений, в среду которых вступила Церковь.

Исторической средой, в которую христианство вступило прежде всего, было иудейство. Самосознание иудейства того времени резко отличалось от христианского учения о Церкви, и тем самым был уже дан толчок христианскому сознанию сосредоточиться на учении о Церкви. Иудейство того времени, когда встретилось с ним христианство, можно охарактеризовать двумя чертами: это, во-первых, строгий национализм иудейской религии, во-вторых — внешний обрядовый характер этой религии. Впрочем, вторая черта может быть рассматриваема только как развитие и дополнение первой: национализм религии тесно был связан с обрядовой жизнью иудейства; обряды делали иудеем (прозелитизм), а без обрядов иудей был ренегатом своего племени. Христианство в самом начале своем распространялось среди иудеев, а потому оно и не могло тотчас порвать связь с иудейством. Известно, что римская власть долго не отличала христиан от иудеев, да и для иудеев христианство представлялось сначала

лишь назорейскою ересью (ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις), как это мы видим из слов ритора Тертулла перед Феликсом[2]. В первые дни община христиан, состоявшая из иудеев, вместе с апостолами, как повествует книга Деяний, собиралась в Иерусалимском храме, исполняла все обряды иудейского закона. Но уже скоро в христианской Церкви возник вопрос об отношении к иудейству: вопрос этот возбужден был обращением язычников. Тотчас поднялся вопрос о том, обязателен ли закон для христиан из язычников. Христиане из иудеев не могли скоро отрешиться от своих природных националистических воззрений на религию, и на обращающихся к вере язычников хотели смотреть как на прозелитов. И вот мы видим уже в самом начале христианской истории, что *некоторые, пришедшие из Иудеи* (в Антиохию), *учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись* (Деян. 15, 1). Эти слова можно рассматривать как тему тех речей, которые в течение первых двух веков христианской истории раздаются со стороны некоторых из иудеев-христиан. Старая тюбингенская школа во главе с Бауром представляла дело так: в оппозицию иудейскому национализму апостол Павел развивает идею универсальной христианской Церкви. Эти тезис и антитезиз вступают в борьбу между собою: I век церковной истории наполнен борьбой между петринизмом и павлинизмом, причем успех в борьбе бывает то на той, то на другой стороне. Наконец обе противоположности синтезируются, и получается кафолическая Церковь, причем с обеих сторон делаются некоторые уступки. Идея вселенской Церкви, следовательно, по взгляду этого направления ученых, есть продукт борьбы петринизма и павлинизма. В настоящее время все идеи старой тюбингенской школы можно считать в науке настолько оставленными, что их и нам можно миновать без разбора[3]. Впрочем, нужно заметить, что тюбингенская школа оставила как бы в наследство науке более близкого к нам времени путаницу понятий — иудео-христианство и языко-христианство, на которую сетует Гарнак[4]. Сам же Гарнак совершенно порвал с изложенными тюбингенскими идеями и высказывает вполне приемлемые суждения. Название «иудео-христиан» Гарнак прилагает к тем христианам из иудеев, которые в той или иной мере считали необходимым закон Моисея. Этому иудео-христианству надо противопоставлять не языко-христианство[5], а христианскую религию как религию универсальную и антинациональную[6]. Историческое исследование в кафолической Церкви (im Katholicismus) не может открыть наряду с христианством никакого элемента, который можно бы назвать иудео-христианским[7]. С этой точки зрения нужно будет признать, что идея христианской

Церкви не выработалась постепенно в борьбе двух противоположностей. Нет, эта идея Церкви получила свое начало вместе с христианством. Иудео-христианство же следует рассматривать не как фактор в процессе образования понятия о Церкви, не как одно из слагаемых, частью вошедших в общую сумму, а его должно рассматривать как ересь, отделение от существующей уже христианской Церкви. Но в борьбе с этим уклонением для церковных писателей было множество поводов подробнее раскрыть идею христианской Церкви в ее отличии от иудейства. И это тем более, что христианская Церковь с самого начала усвоила себе Ветхий Завет, рассматривая его как свою раннейшую историю и освобождая его, таким образом, от историко-национальных условий. Поэтому Церковь и должна была с самого начала установить и определить свое отношение к Ветхому Завету.

В науке известен взгляд, по которому противоиудейская полемика первых веков вытекала исключительно из апологетических целей, а не была полемикой в тесном смысле. Только, повидимому, эта полемика направляется против действительных иудеев. На самом же деле возражения, которые мог бы сделать иудей или иудео-христианин, опровергаются очень редко или касаются их только в самом крайнем случае. Бледная неисторическая и лишь теоретическая полемика была бы невозможна при ожесточенных спорах с настоящим противником. Противник на деле только вымышленный; он не имеет иного горизонта, нежели сам христианин. Поэтому он не иудей, каков он был в действительности, но иудей, которого боялся христианин. Видимая полемика здесь всегда есть апологетика, и понятие о Церкви слагалось именно в апологетических интересах[8].

Этого взгляда нельзя не признать в значительной мере справедливым. Церковь с самого начала должна была противопоставить себя иудейству, иудейской лжецеркви, и это противопоставление должно было влиять на рост церковного самосознания совершенно независимо от фактических отношений к действительным представителям иудейского мировоззрения. В памятниках древнехристианской письменности и можно замечать мысли о Церкви, которые являются плодом этого идейного противопоставления иудейству. Но едва ли можно оставлять без всякого внимания действительную полемику с иудейством. О взаимных отношениях иудеев и христиан, правда, мы знаем очень немного, но едва ли можно поэтому сказать, что между иудеями и христианами в действительности не было никакой полемики[9]. Полемические произведения церковных писателей можно считать отголосками именно действительной, а не воображаемой только

полемики. Иудео-христианство было фактом. О еретиках иудействующих находим указания у многих церковных писателей, а потому и можно предполагать довольно значительные размеры этой ереси. Существование в самой Церкви людей, проникнутых иудаистическими тенденциями, и действительная полемика с иудейством были немаловажными условиями быстрого роста церковного самосознания.

Какие же идеи высказывались носителями иудаистических тенденций?

В разговоре Иустина Философа с Трифоном иудеем последний предлагает вопрос: спасется ли тот, кто признал Христа, верует и повинуется Ему, сверх того захочет соблюдать и эти постановления? Ответ Иустина показывает, что было два рода иудействующих христиан: одни считали обязательным закон Моисея только для христиан из иудеев или даже только для себя, другие требовали, как и Трифон в начале диалога, соблюдения закона и от бывших язычников, утверждая, что без соблюдения этого закона невозможно спасение для всех вообще, и с несоблюдавшими закона не хотели иметь никакого общения[10]. Сам Иустин благосклонно относится к первого рода иудействующим христианам[11], относительно же вторых говорит, что он их не принимает[12]. Но были в то же время среди христиан и такие, которые отлученными от Церкви считали иудействующих христиан и первого рода, боялись даже иметь общение в беседе или в пище с ними[13]. Эти слова Иустина свидетельствуют, что относительно строгих иудействующих в его время не было разногласия, они принадлежащими к христианскому обществу не считались. Но такое отграничение Церкви от иудействующих, нужно думать, было не только во II веке, но и раньше ярко выраженные иудаистические тенденции всегда находили отпор в христианской среде. Ведь уже у апостола Павла в Послании к Галатам благовествуется христианская свобода от закона Моисеева. Уже из слов апостола Павла видно, что и тогда из среды иудеев были лжебратия, которые хотели поработить всех христиан закону, но *мы,* — пишет апостол, — *ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у* христиан (Гал. 2, 4—5). Рожденные от Авраама по плоти и тогда гнали рожденных по духу[14]. И не один только апостол языков Павел отвергал иудейский закон для язычников. Апостол Петр своими посланиями поддерживал авторитет Павла, против которого восставали иудействующие христиане. Апостол Петр пишет: *долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему*

премудрости, написал вам (2 Пет. 3, 15)[15]. Иудаистические же тенденции умеренного типа, конечно, постоянно поддерживались в Иерусалимской Церкви. Но христианская община Иерусалима, занимавшая в первое время выдающееся положение, постепенно приходила в больший и больший упадок, вместе с упадком еврейской нации[16]. Разрушение Иерусалима вконец поколебало положение Иерусалимской Церкви. Христиане, как известно, переселились в Пеллу, и Евсевий замечает, что с того времени святые мужи совершенно покинули и царственный город, и всю Иудейскую землю[17]. По свидетельству Епифания, христиане возвратились снова в Иерусалим[18], но община иерусалимская уже не имела прежнего авторитета. Окончательное падение иерусалимской иудео-христианской общины нужно относить к 136 году, когда после восстания Варкохебы[19] последовало запрещение Адриана иудеям даже подходить к области иерусалимской, так что в Иерусалиме, получившем новое название, не было иудеев[20]. По свидетельству Иустина, пред концом Иерусалима фанатичные иудеи считали христиан своими врагами и противниками и гнали их так же, как и язычники. И Варкохеба, предводитель иудейского возмущения, предавал христиан мучениям, если они не отрекутся от Иисуса Христа[21]. После же изгнания обрезанных из Иерусалима иудействующие окончательно потеряли всякое значение для церковной жизни и, еще более замкнувшись в своих легалистических тенденциях, окончательно выродились в две секты — евионеев и назореев. С того времени и в Иерусалиме составилась Церковь из язычников, и первым после епископов из обрезанных принял епископство над нею Марк[22].

В ересеологической литературе иудействующие характеризуются тремя чертами. Во-первых, они считали обязательным исполнение ветхозаветного закона и в христианстве[23]. Во-вторых, отвергали авторитет апостола Павла, называя его отступником от закона, а апостолу Петру приписывали соблюдение всех обрядов закона[24]. В-третьих, отрицали безмужное рождение Христа Спасителя, Который, по их мнению, был Человек и по избранию помазан и сделан был Христом за Свою праведную жизнь, так как Он исполнил весь закон[25]. Из этих трех пунктов евионитского учения для нас в нашем вопросе имеет значение преимущественно первый. Очевидно, учение апостола Павла о Церкви как общечеловеческом организме, в котором нет иудея и еллина, но все составляют «новую тварь», совершенно отвергалось теми, кто усвоил иудаистические националистические тенденции. Сущность новозаветной Церкви, по мнению

евионитов, не в том, что в ней все человечество пересоздается в новую тварь, а только в том, что все народы обращаются в иудейство путем прозелитства[26]. Впрочем, нужно заметить, что и два других отмеченных пункта евионитской доктрины стоят в тесной связи с первым. Апостола Павла, который наиболее потрудился в уяснении христианского понятия о Церкви, иудействующие отвергали, именно выходя из своих националистических воззрений, перенесенных и на христианскую Церковь. Мы отмечали уже, что экклезиология апостола Павла тесно связана с его христологией: для новой твари нужен был и Новый Адам. Для иудейского понимания Церкви воплощение Бога не было нужно. Для иудеев времен Иустина ожидаемый Мессия был лишь ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων[27]. Таким образом, мы решаемся утверждать, что в основе евионитской ереси лежит именно извращенное понимание христианского учения о Церкви. Они отвергали апостольское учение о Церкви, отвергали вообще Церковь, не желая в христианстве видеть ничего нового сравнительно с иудейством[28]. Поэтому борьба церковных писателей с евионитством имеет некоторое значение в истории догмата о Церкви, тогда как христология евионитов в истории догматов не оставила заметных следов[29]. Впрочем, следует заметить, что все иудаистические тенденции настолько противны были новозаветной идее Церкви, что оставалось только их отвергнуть с точки зрения уже создавшегося понятия о Церкви[30]. Поэтому в истории догмата о Церкви противопоставление Церкви иудейству не имело особенно большого значения. Это противопоставление не оставило по себе заметного следа, оно почти не давало повода к раскрытию положительного учения о Церкви. Противоиудейская полемическая литература поэтому скорее показывает нам, как апостольское учение было усвоено древнейшими церковными писателями и как оно противополагалось иудаистическим заблуждениям. С другой стороны, эта же литература показывает нам, какими рассуждениями древнецерковная мысль оправдывала тот факт, что Церковь, отвергши иудейство, усвоила себе Ветхий Завет.

В новозаветных Писаниях устанавливается на Церковь и ее отношение к иудейству совершенно определенный взгляд. Из новозаветных священных книг более яркую противоиудейскую окраску имеют Евангелие от Иоанна и Послание к Евреям. Здесь мы видим ясно выраженную мысль о том, что Ветхий Завет имеет свое законное и действительное значение до основания Церкви Христовой. Когда же основана Церковь Христова, в Ветхом Завете с его жертвенными обрядами и всеми вообще

законами нет нужды. Священное Писание Ветхого Завета имеет ценность, поскольку там содержатся пророчества и прообразования Церкви новозаветной. Пророческо-типологическое понимание ветхозаветных Писаний должно сменить понимание буквальное. Буквальный смысл Ветхого Завета потерял всякое значение. Сам Христос говорил, что Писания свидетельствуют о Нем. Не только пророки, но и Моисей писал о Христе[31]. Медный змий прообразовал распятие Христа на Кресте[32], манна — новозаветный *Хлеб жизни*[33]. Закон о пасхальном агнце: кость да не сокрушится у него — также указывал на непребитие голеней у распятого Христа[34]. В Послании к Евреям дается критика ветхого закона[35], из которой ясно, что нужен Новый Завет[36] и что ветхозаветный закон был лишь тенью будущих благ, а не самым образом вещей (οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων)[37]. Еврейского народа, выделенного в особое близкое отношение к Богу, апостол больше не знает, а говорит только о смысле ветхозаветных институтов. Иудеи, когда говорят, что они иудеи, лгут, потому что они не иудеи, а сборище сатанинское (συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ)[38]. Церковь — истинный Израиль Божий[39].

Такое суждение о Ветхом Завете Бога с народом еврейским новозаветные писатели высказывают, конечно, потому, что они имеют идею Церкви Христовой как нового творения, в котором не может быть никаких национальных границ. Церковные писатели первых двух веков, полемизировавшие с иудействующими, сохраняют и подробнее раскрывают ту же идею Церкви и потому почти все также судят и о Ветхом Завете.

В послании, известном под именем апостола Варнавы, нет прямой речи о Церкви, но тем не менее идея Церкви, содержащаяся в этом послании, вполне ясна и определенна, хотя выражена в весьма немногих замечаниях. Иисус Христос был к тому определен, чтобы явлением Своим освободить от мрака сердца, преданные неправде заблуждения, и Отец повелевает Ему приготовить Себе народ святой[40]. Христос и пришел, чтобы приготовить для Себя новый народ (αὐτὸς ἑαυτῷ τὸν λαὸν τὸν καινὸν ἑτοιμάζων[41]). Он принес плоть Свою за грехи нового народа (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν τοῦ λαοῦ τοῦ καινοῦ)[42], чтобы рана Его оживила нас[43], чтобы освободить нас из мрака[44]. К христианам относятся слова Писания: сотворим по образу и по подобию Нашему человека (см.: Быт. 1, 26)[45]. Сын Божий совершил второе творение (δευτέραν πλάσιν) в конце времен[46], обновил людей отпущением грехов, сделал людей иными (ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον), воссоздал их (ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς), так что они имеют младенческую душу[47]. «Обиталище нашего сердца — святой храм для Господа»[48].

«Получивши отпущение грехов и надежду на имя (Господне), мы сделались новыми, опять вновь созданными (πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι), в нас истинно Бог живет, Его слово веры, звание Его обетования, мудрость распоряжений (δικαιωμάτων), заповеди учения, Сам пророчествующий в нас, Сам живущий в нас»[49]. На христиан излит Дух от богатого источника Господня[50]. Христианам дано право быть народом наследия (εἰς λαὸν κληρονομίας)[51].

Но отношение Церкви к Ветхому Завету послание Варнавы рассматривает совершенно необычным для всей древнецерковной письменности образом. Ветхий Завет, как он усвоен был историческим еврейством, совершенно не соответствовал мыслями намерениям Божиим. Бог клятвенно обещал даровать народу еврейскому закон. Действительно, Моисей принял от Господа две скрижали, написанные перстом руки Господней, и нес их с горы, чтобы отдать народу. Но иудеи слили идола, и Моисей бросил из рук скрижали, и скрижали завета Господня разбились. «Завет их сокрушен для того, чтобы завет возлюбленного Иисуса напечатлелся в сердце нашем в надежде веры Его»[52]. Мы, сделавшись наследниками, получили завет Господа Иисуса Христа[53]. В приведенных местах можно видеть ту мысль, что Новый Завет есть тот самый, который был начертан на разбитых Моисеем скрижалях[54], так что в действительности-то до пришествия в мир Христа не было у Бога завета и с еврейским народом[55]. По мнению автора послания, иудеи совершенно не понимали закона Моисеева; их обольстил злой ангел (ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς)[56], почему они и стали понимать закон буквально[57]. Нельзя поэтому говорить: завет иудеев (ἐκείνων) есть и наш, потому что завет принадлежит только христианам; иудеи же навсегда потеряли завет, когда его получил Моисей[58]. В законе скрыта истина, но ее нужно уметь открыть. Послание имеет целью, чтобы читатели имели совершенное ведение (γνῶσις)[59]. Этот γνῶσις, по посланию, есть не что иное, как аллегорический метод толкования ветхозаветных книг[60]. Пользуясь таким методом толкования, автор во всех ветхозаветных законоположениях усматривает только нравственный смысл[61] и во всех событиях — прообраз событий новозаветных[62]. Аллегорический метод толкования ветхозаветных книг господствует у всех церковных писателей первых двух веков[63], но никто, кроме автора послания — Варнавы, не высказывает той мысли, что и ветхозаветные евреи должны были понимать свой закон исключительно аллегорически.

Таким образом, автор «Послания Варнавы» усваивает Церкви и Ветхий Завет, потому что он говорит только о христианской Церкви. Новое человечество, воссозданное Христом и объединенное

в Церковь, есть единственное общество человеческое, с которым Бог вступил в союз.

Другие авторы, полемисты против иудеев, в своих воззрениях на значение для Церкви Ветхого Завета ближе примыкают к священным новозаветным писателям, то есть признают, что Ветхий Завет имел временное значение: он подготовлял людей ко вступлению в Церковь пророчествами и прообразами[64]. Самый закон говорил о своем уничтожении и о необходимости Нового Завета. Церковь и есть этот завет Бога уже со всем человечеством, а не с одним только народом еврейским.

Христос даровал новый закон, как об этом было уже предсказано в Ветхом Завете[65]. Христианам учение преподал Иисус Христос, единый Сын, родившийся от Бога, Слово Его и Первенец и Сила, Который по воле Его соделался Человеком — для изменения и восстановления рода человеческого[66]. «Нам дарован закон вечный и совершенный и завет верный, это — Христос, после Которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди»[67]. Этот новый закон должен обнимать все человечество; все человечество становится теперь новым Израилем, новым народом. «Если Бог предвозвестил, что Он установит Новый Завет, и притом такой, который будет светом для народов, а мы видим и уверены, что именем Этого Самого распятого Иисуса Христа люди обратились к Богу от идолослужения и другого беззакония и до смерти пребывают в своем исповедании и сохраняют благочестие; то все могут понять и из самых этих действий, и из сопровождающих их чудес, что Он есть Новый Закон и Новый Завет и упование иных, которые из всех народов ожидали благодеяний от Бога. И мы, которые приведены к Богу через Этого распятого Христа, мы — истинный духовный Израиль и род Иуды, Иакова, Исаака и Авраама, который в обрезании получил свидетельство и благословение от Бога за свою веру и был назван отцом многих народов»[68]. «Закон, о котором я говорю, — для всех людей вообще»[69]. Люди всех стран, рабы ли или свободные, если они веруют в Христа и признают истину в Его словах и в словах Его пророков, знают, что они будут вместе с Ним в той земле и получат вечное и нетленное наследие[70]. Вступающие в Церковь народы совершенно изменяются. Изъясняя псалом 44-й, Иустин Философ говорит: «Слово Божие обращается к верующим в Него, которые суть одна душа, один сонм (συναγωγή) и одна Церковь, как к дочери, то есть Церкви, образовавшейся от Его имени и носящей Его имя (ибо все мы называемся христианами), и научает нас забыть древние отеческие обычаи»[71]. В другом месте Иустин подробно описывает возрождение

язычников, совершающееся в Церкви, где они освобождаются от нечистых одежд, то есть грехов, и «составляют истинный первосвященнический (ἀρχιερατικόν) род Божий»[72]. «После того, как убит был Этот Праведник, мы — другой народ — процвели и произрасли, подобно новым цветущим колосьям... Мы — не презренная чернь, не варварское племя и не то, что народы карийские и фригийские, но нас Бог избрал и явился тем, которые не просили Его... А мы не только народ, но и святой народ (λαὸς ἅγιος)... Это тот народ, о котором Бог некогда дал обетование Аврааму и обещал сделать его отцом многих народов, разумея не аравитян, египтян или идумеев»[73]. Этот народ Иустин в беседе с Трифоном назвал сынами Божиими, чем привел в смущение своих собеседников и принужден был доказывать это положение[74]. В доказательство он приводит слова псалма 81-го: *вы — боги и* вы все *сыны Всевышнего*. «Дух Святой, — говорит Иустин, — укоряет людей за то, что, хотя они сотворены так, что, если сохранят повеления Его, сделаются, подобно Богу, бесстрастными и бессмертными и удостоены названия сынов Его, однако, уподобляясь Адаму и Еве, они сами себе причиняют смерть... таким образом, остается верным то, что все люди удостоены сделаться *богами* (θεοί) и иметь силу быть сынами Всевышнего[75].

Величайший из церковных писателей II века св. Ириней, еп. Лионский, в своем учении о сущности христианской Церкви в ее противоположности иудейству всецело примыкает к богословию апостола Павла, которого он и защищает от неосновательных нападений со стороны иудействующих. Этим последним всего более в посланиях апостола Павла не нравилось его учение об универсальной Христовой Церкви как о новом творении, которое совершил воплотившийся Сын Божий. Утверждая авторитет апостола Павла, св. Ириней показывает, что учение апостола о Церкви жило не только в глубокой богословской мысли лионского епископа, но и вообще в церковном сознании того близкого к апостолам времени. «Не признающие (qui non recipiunt) его (апостола Павла), который был избран Богом для того, чтобы смело возвещать имя Его, потому что он был послан к вышеупомянутым народам, презирают избрание Божие и сами себя отлучают от общения с апостолами (ab apostolorum conventu). Ибо они не могут доказать того, что Павел не апостол, тогда как он был избран для этого»[76]. Мы должны затем отметить у св. Иринея **неразрывную связь между экклезиологией и христологией**. Евиониты дела Христова не представляли столь радикально изменяющим человечество, как учил об этом апостол Павел, и поэтому им не было нужды признавать Божество

Христа. Церковные писатели — и Иустин[77], и Ириней — настаивают на Божестве Христа. Особенно ясно эта необходимость для основания христианской Церкви Божественного достоинства Христа Спасителя выражена в следующих словах св. Иринея: «Если у вас возникает такая мысль: что же (нового) принес Господь пришествием Своим, то знайте, что Он принес все новое (omnem novitatem) тем, что Он, возвещенный, принес Себя Самого. Ибо это самое и было предсказано, что придет новое (novitas), что обновит и оживотворит (innovatura et vivificatura) человека»[78]. Дело Христово, следовательно, не в новом учении, а в обновлении и оживлении человечества, для чего Христу и нужно было быть воплотившимся Сыном Божиим. «Другие не придают никакого значения снисшествию Сына Божия и домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что через это должно осуществиться совершенство нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам»[79]. Через дело Христово должно осуществиться совершенство нашего человечества, следовательно, и вся экклезиология у св. Иринея ставится в его общую систему сотериологии. Мы уклонились бы далеко в сторону, если бы начали подробно излагать сотериологию св. Иринея[80], а потому сделаем только краткое замечание. Сотериология Иринея Лионского кратко и ясно выражается в следующих его словах: «Сын Всевышнего стал Сыном Человеческим для того, чтобы человек сделался сыном Божиим»[81]; «Слово Божие, Иисус Христос, Господь наш, по неизмеримой благости Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он (uti nos perficeret esse quod est ipse)»[82]; «Иисус Христос, Сын Божий, по превосходной любви к Своему созданию снизшел до рождения от Девы, через Себя Самого соединяя (adunans) человека с Богом»[83] и даровал наследие нетления (incorruptelae)[84]. Творение становится сообразным и сотелесным (conformatum et concorporatum) Сыну Божию. Тварь принимает Слово и восходит к Нему, превосходя Ангелов и делаясь по образу и по подобию Божию[85]. Таким образом, спасение состоит в **обожении** человечества. **Человечество, вступившее на путь обожения, и составляет Церковь**[86]. «Что совершилось на Господе, совершается также и на нас, так как Тело следует за своею Главою»[87]. Создается новая жизнь. «Люди будут жить не в многоглаголании закона, а в простоте веры и любви. Он посредством веры в Него развивает нашу любовь к Богу и ближнему, вследствие чего мы делаемся благочестивыми и праведными и добрыми»[88]. В спасенном человечестве уже не может быть никаких национальных границ: ветхозаветный закон отпадает сам

собой, когда дан новый. «Христос не хочет возвращать искупленных к законодательству Моисея, но должно жить верой и любовью Сына Божия по новому существу этого слова»[89]. Христос, по учению Иринея, призывает в Церковь и язычников, которые не нуждаются в законе. Раньше они были пустыней и степью[90], но теперь они свободны от закона, ибо получили Господа закона, Сына Божия[91]. «Брак Моисея означает мысленный (νοητός) брак Слова (греч. Ἰησοῦ, лат. Verbi), а жена эфиоплянка — Церковь из язычников, и кто ее поносит и обвиняет и издевается над ней, не будут чисты (καθαροί), а будут они прокаженные и изгонятся с земли праведных»[92]. «Разноцветные овцы достались в награду Иакову; и Христа награду (merces) составляют люди, которые из разнообразных и различных народов собрались в одну когорту (cohortem) веры». «Христос воздвиг сынов Божиих от свободных и рабов по плоти, всем одинаково даруя дар животворящего (vivificantis) нас Духа. И Иаков все делал ради младшей, имевшей прекрасные глаза Рахили, она же была прообразом Церкви, ради которой пострадал (sustinuit) Христос»[93]. Новозаветная Церковь отличается полным универсализмом. Все народы допускаются к двери новой жизни и к откровению Нового Завета[94]. Ириней символически объясняет историю с руном Гедеона. Руно было образом народа. На руне была сначала роса, а потом только на руне не было, а везде была роса. Это показывает, что евреи не будут уже иметь Святого Духа от Бога, а на всей земле будет роса, то есть Дух Божий, сошедший на Господа[95]. Христос явился в последние времена и как краеугольный камень собрал и соединил дальних и ближних, то есть обрезанных и необрезанных, распространяя Иафета и помещая его в доме Сима[96]. Славная Церковь теперь повсюду и повсюду ископала точило, так как повсюду есть принимающие Духа[97]. Премудрость открыто издает голос по улицам, проповедуется на высоких стенах и постоянно говорит во вратах города(см.: Притч. 1, 20–21)[98]. Церковь проповедует истину повсюду[99]. Такое объединение всего человечества в Церкви есть следствие воплощения Сына Божия, потому что это воплощение обновило человеческую природу[100]. «Все было ново, когда Слово вновь устроило плотское пришествие Свое (Verbo nove disponente carnalem adventum), дабы человека, отступившего от Бога, присвоить (ascriberet) Богу; посему люди были научаемы по-новому чтить Бога»[101], «чтобы мы отложили вражду против Бога, которая преступна, и пришли к миру с Ним, творя богоугодное пред Ним»[102]. «Совершено изменение сердец у народов новым призванием посредством Слова Божия, когда Оно *стало плотию* и поселилось среди людей»[103].

Действительное обновление искупленного Христом человечества совершается Духом Святым, Который сделался нравственной силой, создающей в Церкви новую жизнь. «Святой Дух проложил новый путь благочестия и праведности»[104]. Это положение подробно раскрывается во многих местах творений св. Иринея. «Дух Святой сошел, как говорит Лука, по вознесении Господа на учеников в день Пятидесятницы, имея власть допустить все народы к двери жизни и к откровению Нового Завета; почему они согласно на всех языках славили Бога, так как Дух приводил к единству разделенные племена и приносил Отцу начатки всех народов. Поэтому и Господь обещал послать Утешителя, Который бы соединил (aptaret) нас с Богом. Ибо как из сухой пшеницы не может быть сделана одна масса и один хлеб без влаги, так и мы, как многие, не могли сделаться едино (unum) во Христе Иисусе без воды с Неба. Тела наши получили единство (unitatem) посредством бани, ведущей к нетлению, а души — через Духа»[105]. Господь поручает Духу Святому Своего человека, который впал в разбойники[106]. Христос возглавил (recapitulatus est) в Себе человеческую природу, соединяя человека с Духом и Дух влагая (collocans) в человека. Он Сам сделался Главою Духа и дает Дух во главу человека (Spiritum dans esse hominis caput)[107]. Он излил в человеческий род жизненное семя (vitale semen), то есть Духа отпущения грехов, через Которого мы оживотворяемся[108]. Излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеком, Бога полагая к человекам через Духа, а человека, с другой стороны, привлекая к Богу через Свое воплощение[109]. Этот Дух, живущий после Христа в Его последователях, и преображает всю их жизнь, так что они становятся народом святым. «Ныне мы получаем некоторую часть Его Духа (partem aliquam a Spiritu) для нашего усовершенствования и приготовления к нетлению (ad perfectionem et praeparationem incorruptelae), мало-помалу приучаясь принимать и носить Бога. Сей залог (pignus hoc), живя в нас, делает нас духовными, и смертное поглощается бессмертием... Если залог, собирая человека в самого себя (complectens hominem in semetipsum), уже производит то, что он может взывать: "Авва Отче!", что сделает полная благодать Духа (universa Spiritus gratia), которая дается людям от Бога? Она сделает нас подобными Ему и совершит по воле Отца, ибо сделает человека по образу и подобию Божию»[110]. Дух Божий сошел на Сына Божия, сделавшегося Сыном Человеческим, привыкая вместе с Ним обитать в роде человеческом, и почивать на людях, и жить в создании Божием, делая (operans) в них волю Отца и обновляя их от ветхости в обновление Христово (renovans eos a vetustate in

novitatem Christi)[111]. Вообще спасаются люди именем Господа Иисуса Христа и Духом Божиим[112]. Этот новый возрожденный народ св. Ириней и называет родом избранным[113], народом святым. Бог из камней воздвиг детей Аврааму. Исполнилось пророчество Осии: *И скажу не Моему народу: «ты Мой народ»*, и не возлюбленная будет возлюблена. *И, где говорили* о них: *«вы не Мой народ»*, там назовут их сынами *Бога Живаго* (Ос. 2, 23; 1, 10)[114].

Нравственное преуспеяние человечества возможно только в Церкви. Дух Божий, оживотворяющий новозаветное человечество, дарован Церкви[115], которая есть соль земли[116]. Где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать[117]. Церковь есть семя Христово: она получает усыновление (adoptionem) Богу через Господа[118]. Дух Божий, Которым все создано, совокупился и соединился с плотию, то есть со Своим созданием, через каковое совокупление и единение две синагоги, то есть две Церкви (congregationes), произвели от своего Отца живых чад живому Богу[119]. Церковь-то действием Духа Святого, живущего в ней, и восстановляет в людях потерянное ими совершенство, искаженный ими образ Божий. «Этот дар Божий вверен Церкви как бы для одушевления творения (ad inspirationem plasmationi), для того, чтобы все члены, принимающие (его), оживлялись (vivificentur); и в этом содержится общение со Христом, то есть Дух Святой, залог нетления, и утверждение веры нашей, и лестница для восхождения к Богу»[120]. «Слово есть Глава Церкви, во всех же нас Дух, и Он есть вода живая, которую доставляет (praestat) Господь право в Него верующим»[121]. «Люди, которые не приносят плодов правды и как бы запутанные тернием, если употреблять тщание и как бы прививку, получат Слово Божие, приходят в прежнюю природу (in pristinam veniunt hominis naturam), ту, которая сотворена по образу и подобию Божию»[122]. Таким образом, потерянное нами в Адаме, то есть бытие по образу и подобию Божию, мы опять получили во Христе Иисусе[123].

Итак, в противоиудейской полемике Ириней, в противоположность узкому иудейскому истолкованию христианства с точки зрения лишь националистических тенденций, выставляет учение о Церкви как **о новом роде людей, восстановленных в их первоначальном образе Божием, живущих по закону любви и достигающих при действии Святого Духа обожения**.

Такое определение Церкви после Иринея можно считать окончательно установленным в церковной литературе. Иудейским тенденциям было противопоставлено учение о Церкви как универсальном, новом, совершенном народе. Евсевий и Епифаний говорили о евионитах, что они имели скудное и унизительное

понятие о Христе[124]. Но это «скудное и унизительное понятие о Христе» было у евионитов тесно связано с их скудным и унизительным понятием о Церкви. Церковные полемисты выставили богатое и высокое учение о Церкви как о восстановленном в первое состояние человечестве. Церковь усвоила себе Ветхий Завет, но именно как ветхий, как временный завет пророчеств и прообразований Завета Нового, в котором все народы соединяются в один новый народ, то есть в Церковь.

Второй век оставил в наследство третьему твердо установившуюся экзегетическую традицию, по которой весь Ветхий Завет есть одно сплошное прообразование и предвозвещение новозаветной Церкви. На почве этой именно традиции стоит св. Ипполит Римский, как можно видеть из открытых в недавнее время на грузинском языке его экзегетических трудов — толкования Песни песней[125], благословения Иакова, благословения Моисея и борьбы Давида с Голиафом[126]. Основная мысль всех этих трудов есть именно та, что новозаветная Церковь заменила собою ветхозаветного Израиля[127]. Язычники были как бы в пустыне, и из пустыни пришла Церковь (Песн. 3, 6), чтобы сделаться невестой Христа[128]. Еще Иаков пророчествовал (Быт. 49, 13), что все народы соберутся в Церковь, как бы в некоторую пристань[129]. Моисей пророчествовал, что язычники будут со Христом как бы в одном корабле[130]. Христос пришел спасти все народы[131]. В Церкви язычники стали «согражданами святых»[132]. В Ветхом Завете предсказаны даже такие подробности, как то, что Савл будет гнать Церковь. Это предсказал Иаков тем, что, благословляя Вениамина, из колена которого был Савл, назвал его хищным волком (Быт. 49, 27)[133].

Все, что можно было сказать против иудеев, было уже сказано. Сам Тертуллиан, при всех своих выдающихся полемических способностях, в полемике с иудеями не дает почти ничего нового, например, сравнительно с Иустином. Можно сказать, что полемический материал уже весь был исчерпан, и позднейшие писатели повторяют только то, что уже было сказано[134]. В частности, и трактат Тертуллиана Adversus judaeos лишен оригинальности[135]. Здесь Тертуллиан доказывает, что в Ветхом Завете предсказано прекращение древних обрядов, чтобы дать место обетам нового закона и чтобы *сидевшие во тьме и сени смертней* (Пс. 106, 10) просвещены были Светом свыше[136]. Со времени пришествия Христова действует обетованный новый закон (legem novam promissam nunc operari)[137]. Этот закон — для всех народов. Все народы выходят из бездны человеческих заблуждений и вступают в познание Господа, в познание Бога Создателя

и Бога Христа Его, как было уже предсказано пророками[138]. Так, пророк Исаия возвещал, что воплотившийся Сын Божий по воле Отца создаст Церковь и из язычников[139]. Сын Божий просветил всю вселенную лучами Своего Евангелия. Народы, не ведавшие Иисуса Христа, ныне призывают Его, народы обращаются ко Христу, Которого прежде и не знали[140]. Народы допущены к закону Божию[141]. Но когда автор говорит о Церкви, то он не говорит уже о народах, но всю Церковь называет единым народом. Наш народ оказался самым младшим (minor), потому что получил познание о Божественном милосердии к концу времен[142]. «Наш народ», «народ христианский», «младший народ», оставив идолов, которым раньше служил, обратился к Тому Богу, от Которого Израиль отступил. Итак, младший народ превзошел старший, обретши благостыню (gratiam) Божественного покровительства, которой Израиль был лишен[143].

Мы представили то учение о Церкви, которое сложилось у церковных писателей в полемике против иудеев и иудействующих христиан и которое было противопоставлено узкому националистическому представлению о Церкви как о соединении всех народов под законом Моисея. Но идея Церкви как универсального общества воссозданного человечества выражена не только в рассмотренных нами сочинениях древнецерковных полемистов; эта идея ясно заметна во всех древнейших памятниках древнецерковной письменности, хотя бы авторы их и не ставили себе прямой задачей полемику против иудаистических тенденций. Этот факт показывает, что не полемика с иудейством создавала понятие о Церкви, а сама эта полемика черпала свое содержание в церковном сознании. Церковь как **новый народ** древнейшие церковные писатели противопоставляют не только иудейству, но и язычеству[144].

Один из древнейших памятников древнецерковной письменности — «Послание Климента Римского к коринфянам» — имеет целью своего написания полемику с иудействующими, однако Церковь уже в этом послании определяется так же, как и в позднейших полемических произведениях[145]. Многократно христиане в послании называются избранными или призванными[146], их Бог избрал в народ особенный (εἰς λαὸν περιούσιον)[147] через Христа[148]. Христиане — избранная часть для Господа[149], святая часть (ἁγία μερίς)[150], народ избранный из среды народов (ἔθνος ἐκ μέσου ἐθνῶν)[151]. Христиане — войско Божие[152], стадо Христово[153], члены Христовы (τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ)[154]. Под водительством благого Бога христиане воспитываются[155], так что ведут особый похвальный образ жизни[156], у них может быть ненасытное желание

делать добро (ἀκόρεστος πόθος εἰς ἀγαθοποιΐαν)[157], в любви они достигают совершенства[158]. Можно также отметить, что совершенство жизни христианской Климент ставит в самую тесную связь с полнотой благодати Святого Духа[159]. Наконец, этот облагодатствованный и избранный народ, по учению Климента, занял в отношении к Богу место ветхозаветного Израиля, а потому Авраам и другие ветхозаветные праведники — отцы христиан[160].

Как новая жизнь христианство определяется и в «Учении двенадцати апостолов». Там в евхаристической молитве возносится благодарение за жизнь и ведение, которые явлены через Иисуса Христа[161].

В проповеди, известной под именем Второго послания Климента[162], к христианской Церкви относится пророчество Ис. 54, 1: Церковь наша была неплодна прежде, нежели были дарованы ей дети...[163] Церковь проповедник также называет «народом», и этот народ представляет заместителем ветхозаветного народа еврейского. «Народ наш по видимому был оставлен Богом, а ныне, уверовавши, мы сделались многочисленнее тех, которые считались имеющими Бога»[164]. В заключительном славословии этой же проповеди христианство называется небесною жизнью[165].

В посланиях Игнатия Антиохийского, где вообще заметна полемика против иудействующих, неоднократно выражается учение о Церкви как о новой жизни всего человечества, о новом народе, заменившем ветхозаветный народ еврейский[166]. «Нелепо (ἄτοπον ἐστιν) призывать Иисуса Христа, а жить по-иудейски, ибо не христианство уверовало в иудейство, но иудейство в христианство, в которое вступил всякий народ, уверовавший в Бога»[167].

Хороши священники, но лучше Первосвященник, Которому вверена Святая святых, Которому одному вверены тайны (τὰ κρυπτά) Божии. Он — дверь ко Отцу, через которую входят Авраам, Исаак и Иаков, пророки и апостолы и Церковь. Все это — для единения с Богом (εἰς ἑνότητα Θεοῦ)[168]. В последних словах можно видеть мысль о восстановлении через Иисуса Христа единения с Богом. Христос — истинная Жизнь наша[169]. До пришествия в мир Христа весь мир был во власти князя века сего (ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου)[170]. Христом создан новый человек[171], который находится в постоянном духовном и телесном общении с Ним[172]. Смерть побеждена Христом[173], и Церкви дано нетление[174]. Христиане — истинные камни храма Отчего, уготованные в здание Бога Отца, возносимые на высоту орудием (διὰ τῆς μηχανῆς) Иисуса Христа, которое есть крест, пользуясь вервием (σχοινίῳ) — Духом Святым. Вера возводит вас (ἀναγωγεὺς ὑμῶν), а любовь — путь, возводящий к Богу. Поэтому вы все —

спутники друг другу, богоносцы и храмоносцы, христоносцы, святоносцы, во всем украшенные заповедями Иисуса Христа[175]. Христиане — благочестивое общество (τὸ Θεῷ πλῆθος)[176].

«Боголюбезным и благочестивым родом» и «родом праведных» называются христиане в мученических актах Поликарпа[177]. Мелитон Сардийский писал императору: «Подвергается гонению и **преследуется род** (γένος) **людей богобоязненных**»[178].

В «Послании к Диогнету» о христианах тоже говорится как о новом роде (καινὸν γένος)[179]. Христианин — новый, как бы только что родившийся человек[180].

Философ Аристид, описав христианское учение и обычаи христиан, восклицает: «Воистину это новый народ (καινόν ἐστι τὸ ἔθνος), и в нем Божественное примешение (θεῖον τι ἐπιμεμψμένον αὐτῷ)[181]!»

Счастлив народ христианский, который выше всех народов земли. Учение их есть дверь света. Итак, пусть приступят все неведущие Бога и приимут Его нетленные и вечные глаголы, чтобы, избегнувши наказания в грядущем Страшном Суде, явиться участниками новой жизни[182].

Та же идея Церкви как нового творения в символической форме выражена в «Пастыре» Ерма. Ерм видел строение башни — Церкви. Пастырь показал ему большое поле, вокруг которого было двенадцать гор, каждая различного вида (ἄλλην καὶ ἄλλην ἰδέαν ἔχοντα τὰ ὄρη)[183]. Девы носили с этих гор камни, проходя через дверь, и передавали строителям башни; а эти, принимая их, строили. Башня строилась на большом камне и над дверью[184]. Камни были различного цвета (χρόαις ποικίλαις). И когда эти разнообразные камни (οἱ λίθοι οἱ ποικίλοι) были положены в здание, то сделались равно белыми и изменили различные цвета (ὅμοιοι ἐγένοντο λευκοὶ καὶ τὰς χρόας τὰς ποικίλαις ἤλλασσον)[185]. В видении очень подробно описывается построение башни, а в конце дается объяснение. Камень и дверь — это Сын Божий. Сын Божий древнее всякой твари, так что присутствовал на Совете Отца Своего о создании твари. Он явился в последние дни, сделался новою дверью для того, чтобы желающие спастись через нее вошли в Царство Божие. Никто не войдет в Царство Божие, если не примет имени Сына Божия[186]. Царство же Божие, изображаемое башней, есть не что иное, как Церковь[187]. Двенадцать гор означают двенадцать племен, которые населяют весь мир: среди них был проповедан Сын Божий через апостолов[188]. Как различны горы, так различны мысль народов и внутреннее настроение (αἱ ποικιλίαι τοῦ νοὸς τῶν ἐθνῶν ἡ φρόνησις). Но все народы под небом, услышавши проповедь, уверовали

и нареклись одним именем Сына Божия; посему, принявши печать Его (то есть Духа Святого), все получили один дух (φρόνησιν) и один разум (ἕνα νοῦν), и стала у них одна вера и одна любовь. Потому-то здание башни сделалось одноцветным (μιᾷ χρόᾳ) и сияющим подобно солнцу. Они сошлись воедино и стали одно Тело (ἓν σῶμα)[189].

В этом видении и его толковании точно и определенно выражена та идея Церкви, которая церковными писателями противопоставлялась, как мы видели, иудаистическим тенденциям. И в «Пастыре» Церковь совмещает в себе все народы, но это единение народов не внешнее, вроде Римского государства, а внутреннее: меняется их духовный облик, и все они становятся одним Телом, одной душой, одной Церковью, и такое единение народов в Церкви есть плод воплощения Сына Божия и дарования Духа Святого[190]. Рассуждения Ерма о Церкви иногда почти буквально совпадают с экклезиологией св. апостола Павла.

Ко всем вышеприведенным свидетельствам следует еще добавить, что религиозно-историческая философия Климента Александрийского всецело коренится в представлении о двух народах — греках и иудеях, которые, воспитываемые Богом, должны возвыситься к единству в третьем народе[191]. Толкуя слова Христовы: *где двое или трое собраны во имя Мое* (Мф. 18, 20), Климент говорит: «Может быть, единомыслие многих, обозначаемое тремя, с которыми находится Господь, есть одна Церковь, один человек, один род людей (τὸ γένος τὸ ἕν)... Третьим лицом не состоит ли тот новый народ, который образован из этих двух (то есть иудеев и греков) в одного нового человека, в котором Бог живет и действует, именно в Церкви?»[192] Воспитавшиеся на учениях эллинских и чада закона Моисеева, приступивши к вере, сливаются в один род спасаемого народа[193]. Этот народ Климент нередко называет новым и юным, которому дан и соответствующий Новый Завет[194]. Новым народом люди стали потому, что они возрождены Христом. Христиан Климент и называет новорожденными[195].

Итак, в противоположность иудействующим, церковные писатели раскрыли и развили учение о Церкви как о «новом народе», новом в высшем значении этого слова. Церковь не только новый народ, но и святой. Такое самосознание и самоопределение Церкви полно глубокого смысла, что особенно видно в системе Иринея и вполне согласно с учением о Церкви апостола Павла. Места, где в той или другой форме выражено это сознание, рассеяны по всей древнейшей литературе, а этот факт свидетельствует о том, что Церковь была предметом христианской мысли уже с самого начала христианства[196].

Возвышенное учение о Церкви как о новом святом народе было не в теории только, но и в жизни. Не умозрение только и положения отвлеченного догматического учения говорили о Церкви как о новом святом народе, но и самая жизнь Церкви свидетельствовала об этой истине. Иустин Философ однажды говорит: «Мы называемся истинными сынами Божиими и на самом деле таковы»[197]. Нужно было в реальной жизни Церкви иметь поддержку для того, чтобы так сказать[198]. Но все апологеты древнейших времен единогласно и постоянно говорят одно и то же: у них можно найти множество параллелей к словам св. Иустина. Все они в самых ужасных чертах изображают нравственное состояние языческого мира, повторяя нередко известные слова апостола Павла из Послания к Римлянам (см.: Рим. 1, 24—32). В противоположность миру языческому христианская жизнь Церкви представляется именно как жизнь нового рода людей, жизнь народа святого. Философ Аристид, описав состояние мира языческого и иудейского, говорит о христианах: «Они не прелюбодействуют, не распутничают, не лжесвидетельствуют, не ищут чужого, почитают отца и мать и любят ближних, справедливо судят. Чего не хотят себе, не делают того другому, обижающих их увещевают и делают их полезными (προσφιλεῖς) себе самим, стараются благодетельствовать даже врагам. И жены их, царь, чисты, как девы, и дочери их благовоспитанны, и мужья их воздерживаются от всякого беззаконного сожития и всякой нечистоты в надежде на будущее воздаяние в том свете. Рабов же и рабынь и детей, если кто из них имеет, они из любви к ним убеждают сделаться христианами, и когда они становятся ими, они безразлично называют их братьями. Они кротки и услужливы, лжи нет у них, и они любят друг друга; вдовицы не презирают, сироты́ не покидают»[199]. Вступавший в христианскую Церковь сразу замечал, что он становится новой тварью, входит в особенное святое общество, как это и выражает Иустин Философ. «Мы прежде находили удовольствие в любодеянии — ныне любим одно целомудрие; прежде мы более заботились о снискании богатства и имения, ныне и то, что имеем, вносим в общество и делимся со всяким нуждающимся; прежде друг друга ненавидели и убивали и не хотели пользоваться одним очагом с иноплеменниками по разности обычаев — ныне, по явлении Христовом, живем вместе и молимся за врагов наших, и несправедливо ненавидящих нас стараемся убеждать, чтобы они, живя по славным Христовым правилам, верно надеялись получить с нами одни и те же блага от владычествующего над всем Бога»[200].

В «Послании к Диогнету» также описывается «удивительный и поистине невероятный образ жизни» христиан[201].

Речь Татиана против эллинов почти вся посвящена описанию развращения в мире языческом, а наряду с этим, хотя и мимоходом, несколько раз замечается, что жизнь христиан совершенно иная[202].

Минуций Феликс, защищая христиан от клеветы, которую распространяли о христианских собраниях, говорит, что язычники свои черты перенесли на христиан, а христиане отличаются чистотою нравов[203].

Совершенно то же говорит и Афинагор[204], и многократно Тертуллиан[205]. Все эти свидетельства апологетов можно обобщить словами «Послания к Диогнету»: «Словом сказать: что в теле — душа, то в мире — христиане»[206]. Таково было самосознание христианства; оно вполне согласовалось с возвышенным учением о Церкви как новом святом человечестве. Жизнь оправдывала и обосновывала догмат.

В противоиудейской полемике первых веков следует отметить еще одну мысль. Выше мы излагали учение Послания Варнавы, по которому иудеи не понимали своего закона, так что историческое бытие иудейства с его установлениями, собственно говоря, есть плод одного только недоразумения. Но большинство древнецерковных авторов, как мы уже говорили, не разделяют этого мнения, считая Ветхий Завет действительным установлением Божественным. Однако и у других церковных писателей встречается мысль о том, что Новый Завет древнее Ветхого. Церковь только называется новым народом, но в существе-то своем она **древнейший народ**; ведь она не что иное, как восстановленное первобытное естество. Нормы этого естества существовали ранее закона Моисеева, а потому в существе своем закон Христов древнее закона Моисеева. До закона Моисеева был дан закон Адаму и Еве. Это закон первоначальный и всеобщий (generalis et primordialis Dei lex), данный всем народам. Был также неписаный естественный закон, которым спасались патриархи. Закон Божий древнее закона Моисеева, данного на Синае[207]. Христианская вера была предызображена в Авраме, и он был патриархом этой веры и как бы пророком (patriarcha nostrae fidei, et velut propheta fuit), почему апостол Павел (см.: Гал. 3, 5—9) и назвал его не только пророком веры, но и отцом верующих во Христа из язычников. Вера христианская и вера Авраама одна и та же (una et eadem illius et nostra fides)[208].

Но наряду с таким историческим рассуждением о древности христианской Церкви сравнительно с иудейством в некоторых

других памятниках встречается мистико-аллегорическая и апокалиптическая мысль о домирном происхождении Церкви. Наиболее полно эта мысль выражена в гомилии, известной под именем Второго послания Климента. Проповедник говорит: «Исполняя волю Отца нашего Бога, мы будем, братие, членами Церкви первой, духовной, созданной прежде солнца и луны»[209]. Для этого положения находится и некоторое обоснование при помощи аллегорического толкования Ветхого Завета. «Не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая (ἐκκλησία ζῶσα) есть Тело Христово, ибо Писание говорит: *Сотворил Бог человека* (Быт. 1, 27) — мужа и жену; муж — Христос, жена — Церковь. И еще книги пророков и апостолы (говорят), что Церковь не ныне существует, но издревле (τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν); была же духовная, как и Иисус наш, открылась же (ἐφανερώθη) в последние дни, чтобы нас спасти»[210]. Будучи духовной, Церковь открылась в Плоти Христа. Церковь есть Тело, а Христос — Дух[211]. Христос и Церковь представляются как бы гностической сизигией, и свойства Христа переносятся на Церковь: как существовал Христос прежде бытия солнца и луны, так существовала и Церковь; но в подтверждение приводится место о сотворении человека, который, конечно, появился после сотворения солнца и луны. Кроме того, говоря о создании Церкви (ἐκτισμένης), не открывает ли автор дверь для мысли о том, что и Христос сотворен? Вообще же должно сказать, спекуляция гомилии о Церкви весьма неопределенна и непонятна[212], но ясно, что христианская Церковь здесь противопоставляется Церкви иудейской[213], и преимущество первой указывается в ее древности и универсальности[214].

Та же мысль о предсуществовании Церкви встречается и в «Пастыре» Ерма. Ерм видел старицу. Явившийся ему во время сна юноша говорит ему, что старица эта — Церковь Божия. «Я спросил его, почему же она стара. Так как, сказал он, сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир»[215]. Церковь хотя и именуется здесь первым творением, но не ставится в связь со Христом, как в гомилии Климента[216].

В другом месте «Пастыря» можно предполагать мысль о создании Церкви вместе с миром. Ерм приводит отрывок из прочитанного явившейся ему старицей, где непосредственно за речью о сотворении мира следует: «Премудростию и разумом Своим создал Свою Святую Церковь, которую и благословил»[217].

При господстве в древней Церкви аллегорического толкования Священного Писания историю сотворения мира нередко истолковывали в приложении ко Христу и Церкви, о чем есть

положительные, хотя и позднейшие, свидетельства. Анастасий Синаит в рассуждении о шестидневном творении свидетельствует, что древнейшие экзегеты — Папий Иерапольский, Климент, Пантен, Аммоний — все шестидневное творение толковали в приложении ко Христу и Церкви[218]. А Сократ Схоластик сообщает об Оригене: «В девятом томе своих толкований на книгу Бытия (он) обширно доказывает, что Адам есть Христос, а Ева — Церковь. Достоверные свидетели сего учения суть святый Памфил и прозванный его именем Евсевий. Оба они, излагая жизнь Оригена и опровергая предубеждение врагов касательно сего мужа, в знаменитых своих книгах, написанных в защиту его, говорят, что Ориген не первый вошел в рассуждение об этом предмете, а только изъяснял таинственное (μυστικήν) Предание Церкви»[219]. Но подобное аллегорическое истолкование истории творения не связано неразрывно с мнением о предсуществовании Церкви, а потому и было бы неосновательным приписывать это мнение всем вышеназванным древнецерковным писателям, и нет достаточных данных говорить о его широком распространении в древней Церкви[220].

В истории догмата о Церкви мысль о предсуществовании Церкви — явление случайное. Она коренилась в реалистическом образе мышления людей того времени[221] и представляет из себя некоторый отголосок идей гностических[222]; параллели к ней указывают в учении элкезаитов[223]. Учение апостола Павла (см.: Еф. 5) общего почти ничего с этим мнением не имеет. Неразрывно связанное с аллегорическим методом толкования Священного Писания[223] учение о предсуществовании Церкви естественно должно было лишиться всякой опоры, когда этот метод толкования потерял свое безграничное господство. Борьба с гносисом научила церковных писателей пользоваться аналогиями и аллегориями с большим разбором и для сопоставления Христа с Церковью, столь напоминающего гностическую сизигию, в церковном богословии не оставалось законного места[225]. А потому отмеченная нами мысль о предсуществовании Церкви и не могла оставить никакого заметного следа в истории догмата о Церкви.

3
УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ ПИСАТЕЛЕЙ АНТИГНОСТИЧЕСКИХ

В предыдущем очерке мы изложили то учение о Церкви, которое было раскрыто в древнехристианской литературе в противоположность иудаистическим националистическим тенденциям. Но не одно иудейство было средой, в которую при своем начале вступило христианство. Христианство очень скоро вступило в сношения с миром языческим. Этот языческий мир встретил христиан гонениями. Немало было противоположностей между христианством и язычеством и в сфере идейной, а потому и здесь происходила ожесточенная борьба. Языческий мир вызвал христианство на борьбу, но он дал Церкви и средства и орудия для этой борьбы. В христианскую Церковь вступали люди образованные, которые начали бороться с язычеством его же собственным оружием. Таковы были апологеты. Апологеты, сохранив свои прежние знания, свое образование, однако совершенно порвали с прежним своим языческим мировоззрением. Но не все были способны на такую перемену своего миросозерцания при встрече с христианством. Многие, знакомясь с христианским учением, хотели принять и христианство, [но] сохранив свои прежние религиозно-философские воззрения. Происходило, таким образом, смешение элементов христианских и философских. Здесь начало христианского **гностицизма**. Нужно заметить, что при

смешении христианства с элементами философскими страдало христианство. Это, конечно, потому, что христианство может только быть исключительным и совершенно не допускает эклектизма.

Идейная атмосфера II века наполнена всевозможными гностическими системами. Древнецерковные полемисты говорят, что гностические системы появлялись, как грибы из земли, и самый гносис уподобляют они многоголовому чудовищу, подобному Лернейской гидре[1]. Это множество разнообразных систем гностических даже ученых специалистов ставит в большое затруднение пред вопросом об их классификации[2]. Не менее спорным в науке считается вопрос и о происхождении гносиса[3]. Ясно, что это — плод синкретизма эллинской философии с ориентальными культами, и многие склонны видеть в гностицизме господство эллинистических элементов, придавших особую окраску и всем ориентальным построениям[4]. Церковные писатели также указывают на греческую философию как на источник гностических систем[5]. Тем не менее гносис был не одной только философией: это была религиозная философия, которая считала себя совершеннейшей религией и искала себе оправдания в откровении[6]. Гностиков нельзя противопоставлять верующим как философов: и они хотели быть людьми религии. Только они искали религии преимущественно в решении мировых вопросов: откуда человек, как он произошел, откуда зло и зачем[7]? Характерно и то для гностиков, что с высшим миром они хотели вступать в общение путем мышления, фантазии и чувства. В гносисе они видели высшее проявление религии, но гносис — не рационализм. Вульгарный рационализм нашей современности совершенно чужд был гностикам. «Гностики были слишком аристократы, чтобы им мог быть симпатичен всегда демократический рационализм». Гносис они ставили в зависимость от «откровения», но это откровение, по их учению, доступно было не каждому, а только избранным. Только πνευματικὸς ἄνθρωπος мог иметь γνῶσις[8]. В этом высшем гносисе христианство может быть только одной из составных частей, вместе с семитическими и эллинистическими элементами[9]. Гностики усваивали христианское откровение и хотели оправдать им свои религиозно-философские построения. «Что такое одежды овчии, как не внешность христианства? Что такое волцы хищницы, как не лживые духи, кроющиеся для того, чтобы разорить стадо Христово?» — так говорит Тертуллиан[10]. Мало того. Гностики нередко объявляли себя истинными христианами и протестовали, когда их называли

еретиками. Под именем христианства проповедовались ложные учения[11]. Вполне понятно, какая огромная опасность была со стороны гностицизма для Церкви, особенно в те дни, когда вера изнемогала и Церковь, подобно горящей купине, окружена была пожирающим пламенем[12]. Гностицизм имел прямое отношение к Церкви, и ему суждено было оказать большое влияние на определение Церковью своего учения[13].

Среди гностиков было особое явление, именно — маркионитство. Хотя Маркион обыкновенно рассматривается как гностик, но его положение совершенно особое, так что многие затрудняются причислять его к гностикам[14]. Маркион был человек не спекуляции, но практики. Он не хотел основать особой школы или религиозного союза, но хотел реформировать Церковь, которая, по его мнению, неправильно понимала и исказила Христово учение, привнеся в него иудейские элементы. Когда Церковь не приняла его реформы, Маркион отделился от нее. Епифаний говорит о нем, что он, сын епископа, был отлучен от Церкви отцом, пришел в Рим, а когда его и здесь не приняли, то он сказал: «Я расколю Церковь вашу и внесу в нее раскол навек». И в самом деле, он внес немалый раскол, но Церкви не расколол, а откололся сам с поверившими ему[15]. Об открытом отделении Маркиона от Церкви свидетельствует и Тертуллиан[16]. Маркион основал свою церковь[17], которая существовала долгое время. Епифаний пишет: «Маркион, обманув великое множество, составил школу, и доселе во многих видах продолжающую существовать. Ересь эта еще и ныне находится в Риме и в Италии, в Египте и в Палестине, в Аравии и в Сирии, на Кипре и в Фиваиде, и даже в Персиде и в других местах. Ибо этот лукавый в сих странах великую приобрел силу своему обману»[18]. Маркион сам сознавал себя церковным реформатором[19]. В то же время учение Маркиона было совершенно противоположно церковному.

Но если гносис и в особенности Маркион[20] стояли в таком определенном враждебном отношении к христианской Церкви, то вполне понятно, что Церковь, сознавая всю опасность, грозившую ей со стороны гностицизма, должна была яснее и определеннее выразить свое собственное учение. Разделения и ереси были еще мало известны Церкви; учение церковное не было сформулировано подробно; были разномыслия, которые примирялись друг с другом на почве общей жизни, общих упований. Гностицизм касался существа христианской веры, искажал ее в ее главных, основных пунктах. Это уже не было неважное разномыслие, а была ересь, и даже не ересь, а явление, грозившее

растворить в себе все содержание христианства, оставив от него лишь некоторые второстепенные черты и перетолковав по-своему все его содержание. При таком положении вещей христианской Церкви оставалось или погибнуть, или твердо установить в определенных формулах свою собственную сущность. Как мы видели из предыдущего, Церковь не имела еще точно определенного учения о Церкви. «Новый народ», «новое творение», «древний народ» — все это определения слишком общие. При появлении гностицизма явилась необходимость в таких нормах, которые определяли бы, что истинно и что ложно, что церковно и что еретическое. И действительно, мы видим, что Церковь в борьбе с гностицизмом устанавливает именно такие нормы. Церковные писатели ведут подробную полемику с гностиками, входят в детальный разбор их систем, но эту полемику они обыкновенно предваряют установкой принципиального понятия о Церкви. Учение о Церкви, можно сказать, составляет один из существеннейших пунктов антигностической полемики, и произведения антигностических писателей имеют исключительную важность в истории догмата о Церкви. Выдающиеся антигностические писатели — св. **Ириней Лионский и Тертуллиан**, пресвитер Карфагенский, — в своих полемических сочинениях вопросу о Церкви уделяют весьма большую долю внимания. «Ириней, по всему украшенный Святым Духом, как воздвигнутый Господом мужественный подвижник (ὡς γενναῖος ἀθλητὴς ὑπὸ τοῦ Κυρίου προβεβλημένος), умащенный небесными дарованиями (ἐπαλειφθεὶς τοῖς ἐπουρανίοις χαρίσμασι) истинной веры и ведения»[21], может быть назван Афанасием II века[22]. Пламенный и юридически образованный Тертуллиан посвятил большую часть своей литературной деятельности полемике с гносисом[23], причем в противоположность еретикам выставляет те же пункты, что и Ириней, давая иногда им некоторое дополнение и своеобразное освещение[24]. Учение о Церкви в полемических произведениях Иринея и Тертуллиана, можно сказать, впервые получает определенное выражение.

В системах гностиков изредка встречаются спекулятивного характера замечания о Церкви[25]. Но эти замечания не имели никакого значения в общей системе гностицизма и нисколько не влияли на установление истинного понятия о Церкви[26]. Для развития учения о Церкви церковным писателям было побуждение именно в отношении гностиков к христианскому откровению. Гностицизм не был энтузиастическим движением, подобно монтанизму; нового откровения в тесном смысле этого слова он не давал[27]. Гностики обращались к тому же самому откровению,

какое было и в Церкви, к тем же самым источникам вероучения, какими располагала Церковь. Всякое слово свое и они хотели проверять учением Спасителя[28]. «Они пытаются составить в свою пользу доказательства не только из евангельских и апостольских слов, но и из закона и пророков»[29]. «Они сами говорят от Писания и убеждают из Писания. Конечно, на каком другом основании они могут говорить о делах веры, если не на основании Писаний веры»[30]. Но из одного родника не могли же вытекать два совершенно разных потока. Гносис получил свое начало не от Христа и Его Евангелия, а уже после обратился к источникам христианского вероучения, которые читал с предвзятыми теориями[31]. Вполне понятно, что в Священном Писании не все могло благоприятствовать гностическим построениям, а потому в целях большего приспособления Священных Писаний к своим религиозно-философским системам гностики принуждены были так или иначе изменять священные книги. Искажение учения предполагало и порчу источников вероучения[32]. И действительно, все, писавшие против гностиков, свидетельствуют, что они прежде всего искажали текст Священных Писаний[33]. Когда в обличение гностиков ссылались на Священное Писание, тогда они, по свидетельству Иринея, начинали обвинять сами Писания, будто они неправильны, различны по изложению (varie sint dictae)[34]. Гностики отвергали некоторые книги Священного Писания, причем одна секта отвергала одни, другая другие[35]. Отвергали писания евангелиста Луки[36]. Не принимали Евангелия от Иоанна[37]. Евионеи пользовались только Евангелием от Матфея. «Те, которые отделяют Иисуса от Христа», оказывают предпочтение Евангелию от Марка. Последователи Валентина пользуются преимущественно (plenissime utentes) Евангелием от Иоанна[38]. Еретики не принимают некоторых Писаний, а какие и принимают, те искажают вставками и выпусками, приспособляя их к своему учению. Если они и принимают Писания, то принимают их не в целом виде[39]. Апеллес, по свидетельству Ипполита, из Евангелий и из писаний апостольских брал только то, что ему нравилось (τὰ ἀρέσκοντα)[40]. Кроме того, у некоторых гностиков было больше священных книг. «Последователи Валентина без всякого страха предлагают свои сочинения (conscriptiones) и хвалятся, что имеют больше Евангелий, чем сколько их есть. Они дошли до такой дерзости, что свое недавнее сочинение озаглавливают «Евангелием истины», хотя оно ни в чем не согласно с Евангелием апостолов, так что у них и Евангелия нет без богохульства»[41]. В среде гностиков обращалось несказанное множество апокрифических и

подложных (νόθων) писаний, которые они сами составили[42]. Ириней свидетельствует также, что гностики пользовались Писаниями не в их подлинном и целостном виде, а оставляли в стороне порядок и связь Писаний, «разрывали члены истины». Слова Писания они переставляют и переиначивают. «Собирая рассеянные по местам слова и имена, переносят из естественной связи в неестественную»[43]. «Эти люди сшивают старушечьи басни и потом, вырывая оттуда и отсюда слова, выражения и притчи, хотят к своим басням приспособить изречения (τὰ λόγια) Божии»[44]. Это напоминает святому отцу, как если бы кто, разобрав мозаичное изображение царя, переставив камни, сделал изображение пса или лисицы и сказал: «Вот то самое прекрасное царское изображение»[45]. В другом месте Ириней для иллюстрации произвольного обращения гностиков с текстом Священного Писания приводит пример, где стихами, выбранными из «Илиады» и «Одиссеи», описывается Геракл. «Знающий Гомеровы песни, стихи эти признает, а содержания не признает; ибо ему известно, что из них один сказан об Одиссее, другой о самом Геракле, иной о Приаме, а другой о Менелае и Агамемноне»[46].

В особенное отношение к Священному Писанию стал Маркион. Он стал на более решительный и откровенный путь тенденциозной критики текста Писаний[47]. Исходя из мысли о полной противоположности между Ветхим и Новым Заветом[48], Маркион выкидывал из текста новозаветных книг все, что не согласно было с его мнением[49]. Отношение Маркиона к книгам Священного Писания церковные полемисты обычно определяют словами — circumcidere[50], caedere[51], delere[52] и подобными. Тертуллиан о Маркионе говорит, что он открыто и прямо пользовался не стилем, а мечом, и совершил ради своего учения убийство над Писанием[53], а Ириней кратко выражает результат такой работы Маркиона: Маркион и его последователи обратились к усечению (ad intercidendas) Писаний, некоторые из них совсем не признавая, а Евангелие от Луки и послания Павла сокращая (decurtantes) и почитая то только подлинным (legitima), что они таким образом сократили (minoraverunt)[54]. Маркион, выбрав из Писания все ему угодное, составил свое «Евангелие» и так называемое «Апостольское писание» (ἀποστολικόν). Сюда по частям вошли десять из [всех] посланий ап. Павла и часть «Послания к Лаодикийцам». Это-то произведение Маркиона подробно разбирает Епифаний в своем «Панарии»[55].

Так относились гностики к книгам Священного Писания[56]. Церковь в борьбе с гносисом должна была определить свое отношение к источникам своего вероучения. В раннейшей цер-

ковной литературе об этом речи не было. Писатели приводят изречения апостолов и евангелистов, называя их «Писанием» (γραφή), но каков объем этого «Писания», какие писания авторитетны, какие нет — это определено не было. Канон священных книг в различных Церквах был не одинаков. Во многих Церквах, наряду с писаниями евангелистов и апостолов, «Писанием» считались и произведения позднейших церковных писателей, например, послание Климента к коринфянам, послание Варнавы, «Пастырь» Ерма и другие[57]. Борьба с гносисом потребовала определения канона книг Священного Писания Нового Завета, тем более что у Маркиона был уже составлен свой «канон», из которого удалено было все, что не соответствовало его учению. Церкви поэтому необходимо было точно определить те Писания, которые обосновывали бы ее собственное учение. Церкви нужно было подсчитать свое апостольское наследство[58].

Церковные писатели называют книги Священного Писания столпом и утверждением (στῦλος καὶ στήριγμα) Церкви[59], основанием и столпом христианской веры (fundamentum et columnam fidei nostrae)[60], а потому с негодованием отвергают то бесцеремонное обращение с ними, которое было в обычае у еретиков. «Суетны и невежественны и кроме того дерзки все те, которые искажают (οἱ ἀθετοῦντες) идею Евангелия и привносят видов Евангелия больше или меньше сказанных»[61]. «Таковый непременно подвергается немалому наказанию, какое будет тому, кто прибавляет или убавляет что-либо от Писания»[62]. Писания имеют происхождение от апостолов[63]. Ириней свидетельствует, что каждое из Евангелий написано известными лицами[64]. Против «Евангелия истины» валентиниан Ириней говорит, что только апостолы передали истинное и достоверное (vera et firma) Евангелие. Бог сотворил все стройно и согласно, и Евангелие поэтому должно иметь вид благоустроенный и упорядоченный (bene compositam et bene compaginatam esse)[65]. Св. Ириней доказывает, что Евангелий только четыре, ни больше, ни меньше. Доказательства эти, впрочем, не исторического характера, а догматико-символического. Четыре страны света, четыре главных ветра, Херувимы имеют четыре лица, четверовидны животные, четыре главных завета — это все доказывает, что Евангелий может быть только четыре[66].

Иначе рассуждает Тертуллиан. Он прежде всего отрицает у еретиков всякое право на Писание. Прежде чем вести спор о Писаниях, необходимо рассмотреть, кому принадлежат Писания, чтобы не допускать к ним того, кому они никоим образом не принадлежат[67]. Писания принадлежат только Церкви, которая

вместе с ними получила свое начало[68]. Еретиков же и допускать не должно к состязанию о Писании. Еретики — не христиане и потому не имеют никакого права на христианские Писания[69]. Еретиков Церковь может по праву спросить: «Кто вы такие? Вы не мои, что же у меня делаете? Ты, Маркион, по какому праву рубишь мой лес? С чьего позволения ты, Валентин, превращаешь (transvertis) мои источники? Какою властью, Апеллес, изменяешь мои границы? Что вы, прочие, здесь сеете и пасете по своему произволу? Это мое владение, я владею издавна. Я имею твердое основание от самих авторов, которым Писание принадлежит (ab ipsis auctoribus quorum fuit res). Я — наследница апостолов. Вас, конечно, навсегда они лишили наследства и отвергли как чужих, как врагов[70]». Такие рассуждения находим мы в трактате «De praescriptione». Более подробные доказательства подлинности священных церковных книг Тертуллиан дает в своем наиболее обширном и обстоятельном полемическом труде «Adversus Marcionem». Но и здесь принципиальные рассуждения непосредственно примыкают к мыслям, высказанным уже в «De praescriptione». «Olim possideo» — эти два слова из «De praescriptione» в «Adv. Marc.» Тертуллиан развивает в подробный аргумент давности. Начиная здесь речь о Евангелиях, Тертуллиан устанавливает принцип: что древнее, то и истиннее; ложь есть искажение истины[71]. По мнению Тертуллиана, аргумент древности — единственный путь в решении вопроса о подлинности Евангелий; иначе противники без конца будут упрекать друг друга в подложности Писаний. Нужно решить, что древнее: книги церковные или Маркионовы[72]. Но ясно, что Маркионово «Евангелие» позднейшего происхождения. В Церкви Евангелия были и раньше Маркиона, и сам Маркион, когда принадлежал к Церкви, признавал Евангелия церковные, а свое он сочинил уже только после того, как был извергнут из Церкви и впал в ересь[73]. Следовательно, Маркион есть исказитель Евангелия, обращавшегося в Церкви от времен Тиверия до времен Антонина[74].

Итак, в полемике с гностиками о Священном Писании церковные богословы того времени установили, что книги Священного Писания принадлежат Церкви. Церковь — хранительница истины, в основе которой лежат канонизованные ею священные книги. Вместе с тем Церковь начала точнее определять канон новозаветных книг, хотя процесс утверждения общецерковного канона еще долгое время не заканчивался. В истории догмата о Церкви важнее всего отметить, что в рассматриваемое время Церковь выразила учение о себе как о хранительнице книг Священного Писания. «Должно прибегать к Церкви и вос-

питываться в ее недре и питаться Господними Писаниями. Ибо Церковь насаждена как рай в этом мире». Посему от всякого дерева райского можешь вкушать, — говорит Дух Божий (см.: Быт. 2, 16), то есть вкушайте от всякого Писания Господня[75]. В Церкви — неподдельное соблюдение Писаний, без прибавления и убавления; здесь — чтение Писаний без искажения[76].

Но вопросом о подлинных книгах Священного Писания полемика с гносисом закончиться не могла. Тертуллиан и Ириней вели свою полемику, основываясь на книгах Священного Писания[77], но ведь и гностики постоянно пользовались Писанием, пользовались и теми Писаниями, которые принимала Церковь. Источник вероучения и у гностиков, и у Церкви иногда оказывался один, и нужно было определить, как из этого источника почерпать истинное вероучение. Нужно было установить нормы для пользования Священным Писанием. Отсюда — вопрос о толковании и понимании Священного Писания.

Прежде всего отвергнут был наиболее смелый взгляд на состав книг Священного Писания, которого держались валентиниане. По мнению валентиниан, Священное Писание в разных своих частях имеет различное достоинство. Апостолы к словам Спасителя примешали нечто от закона, и не только апостолы, но и Сам Господь говорил то от Демиурга, то от середины, а иногда от высоты (a medietate, interdum autem a summitate fecisse sermones)[78]. Чем руководились валентиниане в разделении Писания по его происхождению, об этом ничего не известно[79]. Св. Ириней решительным образом отвергает такое воззрение на Священное Писание. Он говорит, что совершенство и недостаток, ведение и неведение, истина и заблуждение, свет и тьма не могли совмещаться в одном. Господь никогда не говорил речей то от высоты, то от несовершенства (nunquam modo quidem de principali, modo vero de subjecta deminoratione) и не был в одно и то же время Учителем ведения и неведения[80]. Все Писание от одного Бога; пророки не говорили по внушению различных богов[81].

Но наиболее распространенным среди гностиков был взгляд на Священное Писание с точки зрения так называемой теории аккомодации. По этой теории Иисус Христос и Его апостолы не всегда говорили ясно и определенно, а приспособлялись к тому состоянию, в котором находились их слушатели[82].

Сам Христос учил апостолов образами и притчами, а иногда по отдельности ясно и открыто только тех, кто мог воспринять полную истину в ее чистом виде[83]. Христос сказал: *ищите, и обрящете* (Мф. 7, 7; Лк. 11, 9). В этих словах гностики видели заповедь — искать

в иносказательной форме евангельского повествования скрытого смысла[84], и от этих слов брали повод ко всем своим аллегорическим толкованиям Священного Писания. Не только притчи, но и все в Священном Писании подвергалось аллегорическим толкованиям гностиков[85]. «Взявшись, по пословице, из песка вить веревки, пытаются к своим положениям приладить (προσαρμόζειν) с видом вероятности Господни притчи, или пророческие изречения, или апостольские слова, чтобы вымысел их не казался не имеющим никакого свидетельства»[86]. «Притчи и иносказания, которые по обоюдности могут посредством изъяснения быть относимы ко многому (εἰς πολλὰ ἕλκειν), они иногда с великим насилием и хитро приспособляют (ἐφαρμόζοντες) к своему вымыслу»[87]. Действительно, пользуясь таким толкованием, гностики находили в Священном Писании все, чего только они там тенденциозно ни искали[88]. Преимущественно в первой книге «Против ересей» Ириней приводит целый ряд гностических толкований тех или других мест Священного Писания. Из этих толкований приведем для примера некоторые. «Где только,— говорит св. Ириней, — употребляется: век или веки (αἰών, ἢ αἰῶνες), везде они находят указание на этих эонов». Тридцать эонов указаны тридцатью годами, в которые Спаситель ничего не делал явно[89]. Произведение дванадесятницы эонов указано тем, что Господь, будучи 12-ти лет, беседовал с книжниками, и избранием апостолов, ибо апостолов двенадцать. Остальные же восемнадцать эонов указаны в том, что Господь по воскресении из мертвых пребывал (διατετριφέναι) с учениками, по словам их, восемнадцать месяцев. Кроме того, двумя начальными буквами Его имени, то есть иотою (ι) и итою (η), ясно указаны восемнадцать эонов. Точно так же первая в имени Господа буква, иота (ι) означает десять эонов, и потому будто Спаситель сказал: иота едина или едина черта не прейдет, пока не исполнится все[90]. Отпадение двенадцатого эона, по мнению гностиков, указано отступничеством Иуды, двенадцатого апостола, страданием Господа в двенадцатый месяц, исцелением кровоточивой после двенадцатилетнего страдания[91].

Таковы были истолковательные приемы гностиков, как их характеризует св. Ириней, и св. Ириней нисколько не преувеличивает: немногие сохранившиеся фрагменты гностического экзегезиса открывают пред нами картину полного и безграничного произвола в аллегорическом толковании[92]. Иногда даются различные толкования даже одного и того же места[93]. Вообще же изъяснение гностиками Писаний вредило истине не меньше, чем самая порча [ими] текста[94]. Вполне понятно, что недостаточ-

но было учения о Церкви как хранительнице истины в смысле обладательницы подлинных и неповрежденных апостольских Писаний; необходимо было установить какие-нибудь нормы для толкования этих Писаний. У св. Иринея мы встречаем местами, так сказать, имманентную критику экзегетических приемов гностиков: он говорит об их непоследовательности, произвольности, о применении истолковательных принципов только к одним местам Священного Писания, а не ко всем однородным местам и т. д.[95]

Наряду с этим Ириней и Тертуллиан пытаются установить некоторые принципы церковного экзегезиса. Прежде всего учители Церкви настаивают на том, что не все в Священном Писании притча, не везде должно видеть только аллегорию. В Писаниях пророков не все образы и притчи, многое у них сказано яснее светлого дня, без всякой аллегории; аллегории пророки употребляли только иногда и в некоторых случаях[96]. Да и аллегория всякая должна быть понимаема прежде всего буквально: надобно, чтобы вещь существовала сама для себя раньше, нежели будет взята образом для другой[97]. Если обратиться к Евангелию, то и здесь нельзя согласиться, будто Господь всегда говорил притчами[98]. Христос не всем говорил в притчах, а если не всем, то и не всегда и не для всех людей, а только для некоторых. Правда, Господь говорил иногда и ученикам Своим в притчах, но Писание всегда в таких случаях добавляет: говорил им в притче. Из этого можно заключить, что чаще Господь говорил без притчи. Кроме того, Господь объяснял притчи[99].

Чем же нужно руководиться в толковании темных и непонятных мест Писания? В Священном Писании многое выражено ясно и определенно. Вот этим-то ясно и определенно выраженным и нужно руководиться в понимании сказанного неясно. Краткие, но выразительные слова Тертуллиана: incerta de certis et obscura de manifestis praejudicari[100] — можно считать главным положением устанавливавшегося церковного экзегезиса. Истины, ясные и определенно выраженные, должны лежать в основе. Притчи могут допускать много толкований (absolutiones), но кто не согласится, что [только на] них утверждать что-либо в исследовании о Боге, оставляя известное, несомненное и истинное, есть дело людей неразумных, бросающихся в опасность?! Не значит ли это строить свой дом не на твердом, крепком и открыто лежащем камне, а на рассыпающемся песке[101]? Нельзя толковать притчи на основании того, что само сказано неясно и неочевидно. В таком случае сколько будет толкователей притчи (qui absolvent parabolas), столько окажется истин, взаимно себе

противоречащих и подтверждающих противоположные друг другу учения (contraria sibimet dogmata statuentes)[102]. А кто непонятное объясняет понятным, тот толкует Священное Писание безопасно, и притчи получают тогда одинаковое толкование от всех, и истина (veritatis corpus) сохраняется целой и без повреждения[103]; притчи в Священном Писании признаются, но не принимается их богохульное применение (τὴν βλάσφημον ὑπόθεσιν)[104]. Св. Ириней еще советует не стараться узнать из Писания все, что хочется. Многого мы не знаем и не можем знать, а потому и должны предоставить все это Богу[105]. «Если согласно с упомянутым мною способом некоторые из вопросов (ζητημάτων) предоставим Богу, то и веру нашу соблюдем, и пребудем безопасны, и всякое данное нам Богом Писание окажется для нас согласным, и притчи будут согласны с тем, что сказано прямо (διαῤῥήδην), и сказанное ясно послужит к объяснению притчей (ἐπιλύσει τὰς παραβολάς), и во многогласии выражений почувствуется единая согласная мелодия, восхваляющая песнями создавшего все Бога»[106].

Итак, Церковь — хранительница истины, потому что она обладает Священным Писанием, не только его текстом, но и **правильным истолкованием**[107]. Установление принципов толкования отвечало поэтому практической потребности: оно отвечало на вопрос: как заимствовать истину из книг Священного Писания, сохраняемых в Церкви? Но, конечно, этих принципов было далеко и далеко недостаточно. Научные принципы толкования хороши, но применение их может быть дурно. Принципы всегда бывают слишком общими, и руководиться в жизни только одними принципами трудно. Это — с одной стороны. С другой — принципы толкования особенно мало могли иметь значения в то время, когда жил и действовал св. Ириней. То было время господства аллегорического филоновского метода, который был единственным научным методом толкования не только Священного Писания, но и Гомера[108], и мы видим, как св. Ириней, установивши вышеуказанные принципы толкования, сам платит дань всемогущему времени. Достаточно посмотреть несколько примеров толкования самого Иринея — например, толкование женитьбы Моисея на эфиоплянке[109], истории Лота[110], умовения Христом ног учеников[111], ослицы Валаамовой[112] и многие другие, — чтобы видеть, как сам Ириней не мог отрешиться от аллегорического метода толкования[113]. На практике св. Ириней очень часто отступал от своих экзегетических принципов, установленных в полемике с гностиками, и пользовался при толковании Священного Писания методом своих противников, которых так резко порицал[114]. Можно

даже утверждать, что в первые века аллегорический метод толкования Священного Писания был необходим церковным писателям[115]. Св. Ириней в применении аллегорического метода толкования сделал даже значительный шаг вперед сравнительно с предшествовавшими церковными писателями: он распространил этот метод толкования и на Новый Завет, тогда как до него обыкновенно аллегорически толковали лишь Ветхий Завет[116]. Таким образом, принцип толкования не проводился последовательно, и не правила герменевтики удерживали церковных писателей от заблуждения[117].

Уже из этого можно видеть, что Церковь в определении себя как хранительницы истины Христовой не могла остановиться на признании своей собственностью Священных Писаний; истолкование этих Писаний требовало, кроме общенаучных методов, особого церковного принципа. Этот второй признак Церкви — хранительницы истины — был указан в **Предании**. Но гностицизм не был похож на некоторые позднейшие ереси, которые открыто и намеренно порывают с Преданием[118]. У гностиков также постоянны ссылки на Предание. Но гностики ссылались на «тайное предание». Тайное предание было в духе того времени. Иудейский книжник называл невеждой народ, не знающий Писаний (см.: Ин. 7, 49). Греческий философ полным человеком признавал только мудреца. Во всех мистериях существовало особое тайное предание для каждого класса посвященных. Учение гностиков о тайном предании — явление того же порядка. Учение о тайном предании было настолько распространено у гностиков, что некоторые исследователи гностицизма считают это учение корнем гностицизма (Lipsius). Действительно, почти о всех отдельных гностических сектах известно, что они ссылались на тайное предание. Карпократиане утверждали, что Христос с учениками Своими говорил втайне (ἐν μηστηρίῳ), отдельно от других (κατ᾽ ἰδίαν), и требовал от них, чтобы и они передавали это достойным и утвержденным (τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθομένοις ταῦτα παραδιδόναι)[119]. Валентиниане и офиты говорили, что Христос по воскресении Своем пребывал (remoratum) с учениками 18 месяцев, и так как на Него сошло знание (sensibilitate in eum descendente), то Он учил тому, что было ясно, и немногих из учеников Своих, которых знал за способных к таким тайнам (mysteriorum), наставлял в них[120]. В гностическом произведении Πίστις Σοφία пребывание Христа с апостолами растягивалось на целых 11 лет[121]. Предание свое гностики возводили или к некоторым отдельным лицам из круга апостолов, или к спутникам апостольским.

Наассены говорили, что основные положения их учения (κεφάλαια) передал Иаков, брат Господень, Богоматери Марии[122]. Указывали на апостола Филиппа[123] и на избранного вместо Иуды Матфия, которого будто бы Христос наставлял отдельно[124]. Апостол Павел говорит (2 Кор. 12, 2–4), что он *восхищен был до третьего неба... и слышал... слова, которых нельзя человеку пересказать.* Гностики заявляли, что эти слова переданы им[125]. У каинитов было известно даже сочинение «Ἀναβατικὸν Παύλου»[126]. Наконец, Василид считал своим наставником Главкия, толмача апостола Петра, а Валентин, говорили, слушал Февду, который был близок (γνώριμος) к апостолу Павлу[127].

У церковных писателей мы и встречаем прежде всего отрицание всякого тайного предания. Апостолы все получили от Господа одно совершеннейшее ведение. «Неприлично утверждать, будто они проповедовали прежде, чем получили совершенное знание (perfectam agnitionem), как осмеливаются некоторые говорить, похваляясь, что они — исправители (emendatores) апостолов». Апостолы были облечены силою свыше, получили все дары Святого Духа, получили совершенное знание, а потом вышли с проповедью во все концы земли[128]. И, проповедуя, апостолы не учили чему-либо другому, но только тому, что получили от Господа[129]. Поэтому через апостолов мы познали истину, то есть учение Сына Божия; к ним и Господь сказал: «Кто слушает вас, Меня слушает, и кто отвергает вас, отвергает Меня и Пославшего Меня» (см.: Лк. 10, 16)[130].

В «De praescriptione haereticorum» Тертуллиан подвергает подробному разбору всю теорию гностиков о тайном предании. Подробно Тертуллиан доказывает, что Христос ни от каких апостолов ничего не скрывал; Дух Святой наставил их на всякую истину[131]. Зная всё, они это всё и преподали всем. Слова апостола Павла к Тимофею: *предание сохрани* (1 Тим. 6, 20), относятся ко всему вообще учению апостола, а не к какому-то тайному Евангелию (occulti alicujus Evangelii)[132]. Как Сам Христос ничего не скрывал, так поступали и апостолы; ведь они сами умоляли в своих посланиях, чтобы все говорили одно и то же[133].

В результате таких рассуждений должно получиться отрицание гностического учения о тайном предании. Нельзя отделять Христа от апостолов, апостолы открыто проповедали всему миру все то, чему научил их Христос[134]. Христос преподал учение единое и истинное, которому народы должны веровать непреложно, и потому должны искать его, чтобы могли веровать, когда найдут. Искание единого и истинного учения не может быть

беспредельным: должно искать его, пока не найдешь, и должно веровать в него, когда найдешь... Да будет известно, что у нас находится то, чему учил (quod institutum est) Христос. Ты должен веровать, что ни во что другое не должно веровать, и потому ничего не должно искать, когда ты нашел и уверовал в то, чему научил Тот, Который повелевает ничего не искать другого, кроме того, чему Он научил[135]. В опровержение учения о тайном предании Тертуллиан указывает, так сказать, практический вред этого учения. Если заняться разысканием тайного предания, то можно никогда не уверовать. Конца этому разысканию не будет. Где будет предел искания? У Маркиона? Но и Валентин громко говорит: «Ищите и найдете». У Валентина? Но и Апеллес теми же словами (pronuntiatione) приводит меня в движение (pulsavit), и Евион, и Симон, и все из их рода не имеют чего-нибудь другого, чем бы, подкрадываясь ко мне, привлечь меня к себе. Если следовать этому совету, то не будет места, где бы можно было остановиться, и нигде и никогда не найдешь, чему учил Христос, что должно искать, во что должно веровать. Верой должно полагать конец исканиям (omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti)[136]. Не должно у других искать истины, которую легко получить от Церкви, ибо апостолы, как богач в сокровищницу, вполне собрали в нее все, что относится к истине (plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis), так что всякий желающий берет из нее питие жизни. Она именно есть дверь жизни, а все прочие суть воры и разбойники[137].

Итак, апостолы не оставляли никакого особенного, тайного предания; всю истину они открыто проповедовали и предали ее Церкви. Поэтому только Церковь и может определить истину. Устанавливая это положение, церковные писатели тем самым устраняют из области веры всякий произвол и вообще индивидуализм. Этот индивидуализм не может быть еще устранен ни более точным определением канона новозаветных книг, ни установлением некоторых принципов толкования, так как применение всякого принципа всегда бывает более или менее индивидуально[138]. Тертуллиан даже высказывает с обычной своей резкостью мысль, что от состязаний на почве одних Писаний пользы никакой быть не может[139]. Не должно призывать к Писаниям и не должно состязаться только там, где или вовсе нет победы, или победа недостоверна или маловероятна[140]. Нужно рассмотреть, от кого, через кого, когда и кому передано учение, благодаря которому делаются христианами. Ибо очевидно, где истина учения и веры христианской (veritas et disciplinae et fidei), там будет и истинное Писание, и истинное толкование, и

истинные предания христианские[141]. Ясно, что самые Писания, по мнению Тертуллиана, при отсутствии церковных норм могут быть перетолкованы, как кому угодно, и истины дать не могут.

Только Церковь может безошибочно понимать Священное Писание, ибо только Церковь, а не отдельная личность есть хранительница истины. Самое общее выражение церковного самосознания и потому самый общий принцип для толкования Священного Писания есть церковное **«Правило веры»** — «Regula fidei», как называет его Тертуллиан[142], или «Правило истины» — «Κανὼν τῆς ἀληθείας», как обычно выражается св. Ириней[143]. Это «Правило» есть не что иное, как тот Символ веры, который читался при крещении[144] и который развился из крещальной формулы, завещанной Самим Господом[145]. Правило это Тертуллиан нередко и сравнивает с клятвой или присягой, которую принимают солдаты при вступлении в войско, и называет его специальным термином «sacramentum». Христианин вступает в воинство Христово, когда читает при крещении «Правило веры»[146]. Содержание этого древнецерковного исповедания передает несколько раз св. Ириней[147] и трижды Тертуллиан[148], причем придают этому «Правилу» в своем изложении антигностическую окраску[149].

Вот это-то «Правило веры» только одно, и оно неизменно[150], а потому именно этим «Правилом» необходимо руководиться при изыскании истины. Только имея неповрежденным (inulteratam) правило истины, можно спастись[151]. Большее или меньшее знание некоторых по мере разумения состоит не в изменении самого содержания «Правила веры», но в том, чтобы тщательно исследовать сказанное в притчах и соглашать с содержанием веры (οἰκειοῦν τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει)[152]. Кто неуклонно содержит в себе правило истины (ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων), которое принял через крещение, тот отвергнет гностические измышления[153]. Можно сколько угодно заниматься изысканиями и рассуждениями, можно сколько угодно удовлетворять свою любознательность, только бы не противоречить ни в чем «Правилу веры». Вера заключена в правиле... Ничего не знать против «Правила веры» — значит знать все[154]. «Правило веры» объединяет всех членов Церкви; они при господстве общего правила могут различаться только по глубине и основательности веры, а не по ее содержанию. «Ни весьма сильный в слове из предстоятелей церковных (ἐν τοῖς ἐκκλησίαις προεστώτων) не скажет иного в сравнении с этим «Правилом» (ибо никто не выше Учителя), ни слабый в слове не умалит Предания. Ибо так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто малое, не умаляет»[155]. «Правило веры» как бы

связывает всю Церковь и является одним из главных обнаружений ее единства[156]. Единство отдельных Церквей выражается и в общении мира, в наименовании братством, в гостеприимстве, но в основе всего этого лежит именно единство «Правила веры»[157]. Поэтому для церковных писателей открывается возможность говорить о единстве веры в различных Церквах. Понятие «Правила веры» расширяется до понятия веры вообще[158], причем, конечно, не разумеется буквального тождества богословских воззрений церковных писателей в различных Церквах. Буквального тождества не было даже и в «Правиле веры», что однако не мешало говорить: regula fidei una omnino est. Речь шла о единстве христианской веры в ее основных положениях[159].

Но мало было указать на учение Церкви как на κάνων τῆς ἀληθείας, нужно было еще и доказать, что Церковь действительно сохранила сообщенную ей апостолами истину. И мы видим — церковные антигностические писатели подробно доказывают то положение, что **Церковь действительно есть хранительница истины, не только получила от апостолов истину, но и сохраняет ее в чистоте и неповрежденности.**

Церковные писатели указывают на единство веры во всем мире. Принявши от апостолов веру, Церковь хотя и рассеяна по всему миру (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), тщательно (ἐπιμελῶς) сохраняется, как будто обитая в одном доме; одинаково (ὁμοίως) верует, как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует, учит и передает (παραδίδωσιν), как бы у нее были одни уста. Ибо хотя в мире языки (διάλεκτοι) различны, но сила Предания одна и та же. Не иначе верят и одно и то же Предание имеют Церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в середине мира[160]. Как солнце во всем мире одно и то же, так и проповедь истины (κήρυγμα τῆς ἀληθείας) везде сияет и просвещает всех людей, желающих прийти в познание истины[161]. Во всякой Церкви можно видеть Предание апостолов (in omni Ecclesia adest respicere)[162]. Многие племена варваров, верующих во Христа, имеют спасение свое, без хартии или чернил написанное в сердцах своих Духом, и тщательно сохраняют древнее Предание (veteram traditionem). Принявшие эту веру без письменности суть варвары относительно нашего языка, но в отношении учения, нрава и образа жизни они по вере своей весьма мудры и угождают Богу, живя во всякой правде, чистоте и мудрости. И если бы кто стал проповедовать этим людям еретические измышления (adinventa), говоря с ними на их собственном языке, — [они] тотчас бы, зажимая уши, убежали как можно дальше, не терпя даже слышать богохульную бесе-

ду. Таким-то образом вследствие того древнего апостольского Предания (per illam veterem apostolorum traditionem) они даже не допускают в ум свой чудовищной речи еретиков[163]. Проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменно (constantem et aequaliter perseverantem)[164]. Церковь имеет во всем мире одну и ту же веру и во всем мире указывает один путь спасения[165].

Итак, учение Церкви едино по всей вселенной, а этот **вселенский характер учения церковного и доказывает его истину**. Заблуждение не могло бы в одной и той же форме образоваться в одно время в разных концах вселенной. «Вероятно ли, чтобы столько и такие Церкви заблуждались в одной вере»[166]. То, что у многих одно, не есть заблуждение, но Предание[167]. Вселенское единство церковной истины св. Ириней постоянно противополагает разнообразию и непостоянству учений еретических. Еретики, двое или трое, об одном и том же говорят не одно и то же, но противоречат между собою и в сущности дела (τοῖς πράγμασι), и в именах[168]. И о самой глубине у них много различных мнений[169]. Много разногласия (πολλὴ μάχη) у них и о Сотере[170]. Сколько тайноводителей (μυσταγωγοί) их образа мыслей, столько и искуплений[171]. Св. Ириней так характеризует еретиков: они разногласят между собою в учении и предании, и почитаемые за новейших между ними стараются каждый день измыслить что-нибудь новое и произвесть такое, о чем никогда никто не помышлял[172]. Подобным же образом характеризует ереси и Тертуллиан. Рассуждения еретиков различны; объединяет их только общая вражда против единой истины[173]. Они все начинают с искажения «Правила веры»[174]. Схизма и есть их единение. Они различаются между собою даже относительно своих «Правил веры» (regulis suis), так как каждый по своему произволу изменяет то, что получил, как по своему же произволу составил это и тот, кто передал ему. Валентинианам позволено то же, что и Валентину, маркионитам то же, что и Маркиону, а именно: по своему произволу вводить в веру новое (fidem innovare). Наконец, если основательно рассмотреть ереси, то найдешь, что все они во многом уклоняются от своих основателей. Многие и Церквей не имеют: без матери, без отечества, без веры блуждают они, как изгнанники[175]. Такое разнообразие и взаимное противоречие еретических учений очевидно свидетельствует об их ложности и несогласии с учением апостолов[176]. Заблуждение приводит к разнообразию[177]. Церкви и не принимают еретиков за различие их исповедания (ob diversitatem sacramenti), которое не может быть апостольским[178].

Итак, **вот признак апостольского достоинства церковного учения: это учение имеет вселенский характер, оно едино во всем мире**. Единство Церкви, по учению св. Иринея и Тертуллиана, выражается в единстве веры, полученной от апостолов. За истину этой веры ручается ее вселенский характер. Что содержится одинаковым повсюду, это и есть истина, преподанная Церкви апостолами. Так в учении о Церкви как хранительницы истины кафоличность предполагает апостольство[179].

Нужно еще заметить, что для единства Церкви, по учению св. Иринея, **достаточно именно единства веры**. Разногласие в вопросах веры разрушает единство церковное; разногласия же в порядках церковных, в тех или других местных обычаях, единству Церкви нисколько не препятствуют. Такие воззрения св. Ириней изложил в письме к римскому епископу Виктору, который хотел порвать связь с малоазийскими Церквами, где была иная сравнительно с Римом практика касательно времени празднования Пасхи[180]. Ириней писал: «Разногласят не только об этом деле, но и о самом образе Пасхи: ибо одни думают, что должно поститься один день, другие — два, а иные — больше, притом некоторые мерою своего дня почитают сорок дневных и ночных часов. Такое различие (ποικιλία) в соблюдении поста произошло не в наше время, но гораздо прежде — у наших предков, которые, вероятно, не соблюдали в этом большой точности (παρὰ τὸ ἀκριβές) и простой, частный свой обычай (καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν) передавали потомству. Тем не менее, однако ж, все они сохраняли мир, и мы живем между собою в мире, и разногласием касательно поста утверждается согласие веры (ἡ διαφωνία τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν)»[181]. Ириней приводит в подтверждение своих мнений тот факт, что и Поликарп с римским епископом Аникитой сохраняли мир, хотя не могли друг друга убедить в необходимости той или другой практики: «Ни Аникита не мог убедить Поликарпа — не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего, и обращаясь с другими апостолами, ни Поликарп не убедил Аникиту — соблюдать, ибо Аникита говорил, что он обязан сохранять обычаи предшествовавших (πρὸ αὐτοῦ) себе пресвитеров»[182]. Из этого можно видеть, что мысль о необходимости для единства Церкви только единства веры не была личным мнением св. Иринея, а вообще была в церковном сознании того времени. Спор о времени празднования Пасхи был испытанием церковного единства, но, очевидно, мысль о допустимости в Церкви различных порядков и обычаев настолько была тверда в церковном сознании, что гордый римский

епископ не решился настаивать на своем отлучении малоазийских Церквей. И Тертуллиан, как мы уже видели, особенно настаивает на единстве только «Правила веры». Только еретики спорят против «Правила веры», почему они и еретики[183], ибо отпадение от «Правила веры» есть отпадение от истины[184].

Изложенное нами доказательство положения — Церковь есть хранительница истины — можно назвать отвлеченно-логическим: от единства веры делается заключение к ее неповрежденности, к ее апостольскому достоинству. Но у церковных антигностических писателей есть и другие доказательства той же истины — характера более положительно-исторического. Это, прежде всего, знакомый уже нам argumentum praescriptionis, которым, как мы видели, Тертуллиан доказывал неповрежденность книг Священного Писания, принятых Церковью. Церковь древнее всех еретиков — вот основное положение этого аргумента. Кратко этот аргумент изложен уже св. Иринеем. «Прежде Валентина не было валентиниан, и до Маркиона не было маркионитов, равно и прочих худомыслящих учителей (sensus maligni) не было прежде, чем появились основатели и изобретатели их превратного учения. Обо всех еретиках известно, когда они жили. Валентин пришел в Рим при Гигене, возрос (ἤκμασε, increvit) при Пие и пробыл до времени Аникиты. Кердон, предшественник Маркиона, сам прибыл при Гигине, который был девятым епископом... Преемник его, Маркион, получил силу при Аниките, занимавшем десятое место в ряду епископов. Прочие так называемые гностики произошли от Менандра, ученика Симона, и каждый из них являлся отцом и главою (antistes) принятого им учения. Все они впали в свое богоотступничество гораздо позднее, уже в средние времена Церкви (mediantibus iam Ecclesiae temporibus)»[185].

Но особенно настойчиво проводит argumentum praescriptionis Тертуллиан. Id verius quod prius — вот как кратко формулирует свой аргумент сам Тертуллиан[186]. Истина всегда необходимо предшествует лжи[187]. Оригинал всегда предшествует копии; подражание бывает после вещи. Ереси не могли быть раньше истинного учения[188]. В притче о сеятеле говорится о том, что сначала посеяно было доброе семя, а плевелы — после. И в деле учения то принадлежит Господу и есть истинное, что передано раньше, а что примешано (immissum) после, это постороннее и ложное[189]. Церковь обладает более древним учением[190]; ереси же, как появившиеся позднее, следовательно, извратили основы истины[191]. Против еретиков Тертуллиан и выставляет praescriptio novitatis[192]; их можно обличать уже de testimonio temporum[193], de

aetate sola[194]. Уже самое раннее происхождение (posteritas) обличает всех еретиков[195]. Ереси Тертуллиан называет позднейшими[196], новыми[197], еретиков — вчерашними (hesterni)[198]. Прекрасно известно происхождение еретиков[199]. Маркион и Валентин были недавно, почти в царствование Антонина; сначала [они] признавали церковное учение, а потом были отлучены за распространение своих учений. Если расследовать родословное дерево Апеллеса, то и он не окажется древнее своего учителя Маркиона. Нигидий и Гермоген странствуют еще до сих пор[200]. В то время, когда начинали свою проповедь еретики, Церковь уже наполняла весь мир[201]. Еретикам нужно доказать, что они — новые апостолы. Пусть они объявят, что Христос снова снизошел, что снова Он учил, что снова Он распят, что снова Он умер, что снова Он воскрес[202].

Сам Тертуллиан придавал весьма важное значение изложенным рассуждениям, почему и повторяет их во всех почти своих полемических произведениях[203]. Все эти рассуждения Тертуллиан называет термином praescriptio. Praescriptio — это такой довод, после которого процесс или вообще спор не имеет смысла и должен прекратиться[204]. Тертуллиан высказывает мысль, что для обличения ересей достаточно одного этого аргумента sine retractatu doctrinarum[205]. Но, конечно, дела веры — не то что юридический судебный процесс, и Тертуллиан не ограничивался одним только praescriptio, а вынужден был входить в детальный разбор еретических систем, etiam specialiter respondere, dare etiam, retractatibus locum[206].

Итак, ереси — новейшее произведение своих родоначальников; они не от апостолов. Иное происхождение имеет Церковь. Церковь древнее всех ересей и ведет свое начало от апостолов Христовых. Апостолы, получив обетованную силу Святого Духа, сначала проповедовали веру в Иисуса Христа в Иудее, учреждая Церкви, потом отправились во всю вселенную, и одно и то же учение одной и той же веры проповедали народам. И также основывали Церкви в каждом городе. От этих Церквей получили ветвь (traducem) веры и семена учения остальные Церкви и постоянно получают, когда основываются (ut ecclesiae fiant). А потому и сами они считаются апостольскими, как потомки (soboles) Церквей апостольских. Всякий род определяется (censeatur) по своему происхождению. И поэтому хотя Церквей так много, однако та апостольская, первоначальная, от которой все они происходят, одна. Так, все [они] первоначальные и апостольские, так как все они составляют одну[207].

Церкви не только основаны апостолами; в них сохраняется **преемство апостольское**. Апостолами же дан Церкви как бы особый орган для сохранения в неповрежденности преданного ей учения. Это — **преемственный епископат**. Свое апостольское происхождение и достоинство Церкви доказывают именно тем, что в них апостолы поставили своих преемников. Еретики не могут доказать апостольского происхождения своих Церквей, у них нет преемства апостольского. Пусть они покажут ряд (ordinem) своих епископов, преемственно идущий от начала (per successiones ab initio decurrentem), так, чтобы первый епископ имел своим поставителем и предшественником (auctorem et antecessorem) кого-либо из апостолов или мужей апостольских, однако такого, который пребывал (perseveraverit) с апостолами. Ибо таким именно образом апостольские Церкви доказывают свое происхождение (census suos deferunt). Так Смирнская Церковь указывает Поликарпа, поставленного Иоанном, Римская — Климента, посвященного (ordinatum) Петром. Равным образом и прочие указывают тех, кто поставлен апостолами на епископство и через кого имеют они семя апостольское (apostolici seminis traduces)[208]. Апостолы предусмотрительно (providentius) учредили епископство[209]. Апостольское учреждение епископата в христианской Церкви настолько было несомненно для Тертуллиана, что даже в монтанистических своих произведениях он, стоявший в то время в оппозиции церковным епископам, не решается что-либо возразить против него. В «De pudicitia» Тертуллиан делает различие в дарах апостольских. Нужно разделять между учением и властью (inter doctrinam apostolorum et potestatem). Епископы наследовали от апостолов их право учения, и этого права Тертуллиан не отрицает у своего противника[210]. Таким образом, Тертуллиан по преимуществу говорит только об апостольском учреждении епископата, хотя и намекает на преемство (successio) епископата в Церкви.

Идея преемства епископов, как доказательства истинности церковного учения, особенно подробно была уже раскрыта св. Иринеем. Можно без преувеличения сказать, что эта идея является господствующей в системе экклезиологических воззрений св. отца. При каждом удобном случае св. Ириней кратко повторяет свою мысль о том, что истина сохраняется в Церкви благодаря преемству епископов[211]. Преемство епископов, которым апостолы передали сущую повсюду Церковь, — признак (character) Тела Христова[212]. На факт поставления апостолами себе преемников Ириней ссылается уже при опровержении гностического учения о тайном предании. «Мы можем перечислить

епископов, поставленных (instituti) апостолами в Церквах, которые ничего не учили и не знали такого, чем бредят еретики. Если бы апостолы знали сокровенные тайны (recondita mysteria), которые они отдельно сообщали совершенно тайно от прочих, то они передали бы их, скорее всего, тем, кому вверили самые Церкви. Ибо они хотели, чтобы во всем были совершенны и безукоризненны те, кого они оставляли своими преемниками (successores) и кому передавали свое место учительства (locum magisterii), так как от их правильного действования (emendate agentibus) должна происходить великая польза, а от падения их — величайшее несчастье»[213]. У пресвитеров церковных и сохраняется апостольское учение[214]. А затем св. Ириней становится на чисто историческую почву и желает показать преемство епископов. Только для большей краткости св. отец ограничивается одной Римской Церковью[215], которая одна на Западе была апостольской Церковью, и перечисляет римских епископов. «Блаженные апостолы, основав и устроив Церковь (Римскую), вручили служение епископства (τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν) Лину. Об этом Лине Павел упоминает в посланиях к Тимофею. Ему преемствует (διαδέχεται) Анаклет; после него на третьем месте от апостолов наследует епископство (τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται) Климент, видевший блаженных апостолов и обращавшийся с ними, еще имевший проповедь апостолов в ушах своих и Предание (τὴν παράδοσιν) их пред глазами своими... Этому Клименту преемствует (διαδέχεται) Эварест, Эвaресту — Александр, потом шестым от апостолов был поставлен (καθίσταται) Сикст; после него Телесфор, который славно претерпел мучение; потом Гигин, потом Пий, после него Аникита, после Сотира, преемствовавшего Аниките, ныне на двенадцатом месте от апостолов жребий епископства (τὸν τῆς ἐπισκοπῆς κλῆρον) имеет Елевферий»[216]. Хотя св. Ириней и обещал ограничиться только Римской Церковью, но он не мог не вспомнить своей родной Смирнской Церкви и потому добавляет: «Поликарп не только был наставлен апостолами и обращался со многими из видевших Господа, но и апостолами был поставлен в епископа (ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς ἐπίσκοπος) Смирнской Церкви в Асии. Об этом свидетельствуют все Церкви Асийские, равно как и те, которые были преемниками (διαδεγμένοι) Поликарпу до настоящего времени»[217]. Краткое замечание св. Ириней прибавляет и о Церкви Ефесской. Церковь Ефесская, основанная Павлом и имевшая среди себя Иоанна до самых времен Траяна, есть истинная свидетельница апостольского Предания[218]. Непрерывное преемство епископов от апостолов, по мнению св. Иринея, есть самое главное

доказательство истинности апостольства и Церкви. Таким порядком, говорит св. Ириней, и таким преемством Предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас. И это служит самым полным доказательством (plenissima haec ostensio) того, что одна и та же животворная вера, которая сохранена в Церкви от апостолов доныне, и предана в истинном виде (in veritate)[219]. **Преемство епископов, таким образом, есть самое главное основание для признания той истины, что христианская Церковь есть хранительница истины**[220].

Сравнивая учение св. Иринея о преемстве в Церкви апостольского Предания с учением о том же предмете Тертуллиана, можно найти между ними некоторую разницу. Ириней почти всецело опирается на преемственности епископов в отдельных Церквах. Епископы преемственно передают в неповрежденном виде апостольское учение, почему в разных Церквах, рассеянных по вселенной, и оказывается одна и та же вера. Преемством епископата св. Ириней доказывает и объясняет, как истина, переданная апостолами, сохраняется в Церкви неповрежденно. Тертуллиан не говорит о преемстве епископата, не перечисляет ряда преемственно сменявших друг друга епископов, как это делает св. Ириней[221]. Он сосредоточивает свое внимание преимущественно на основании Церквей апостолами. Единство учения в разных Церквах настоящего времени доказывает его неповрежденность, почему все Церкви и могут быть названы единой апостольской Церковью. Св. Ириней и Тертуллиан усиленно подчеркивают разные стороны в одной и той же системе учения о церковном Предании или об апостольстве Церкви. То, что у одного сказано намеком (единство веры повсюду у Иринея), у другого развито подробно, и что подробно изложено одним (преемство епископов у Иринея), у другого лишь упоминается (successio Тертуллиана). Ириней и Тертуллиан взаимно друг друга пополняют[222].

Но необходимо сказать, что для церковных писателей ни основание Церквей апостолами, ни преемство епископов не представляют совершенно достаточного и самодовлеющего ручательства за сохранение в Церкви Христовой истины. В предыдущем очерке мы подробно излагали учение св. Иринея о действии в Церкви Духа Святого. Вся церковная жизнь для св. отца есть плод живущего в Церкви Духа Святого. Сохранение истины также не отделяется от этой общей церковной жизни; оно есть одно из обнаружений благодатной жизни Церкви. Через Духа Святого христиане и видят, и слышат, и говорят[223]. Дух Святой дает познание истины[224]. Имеющий Духа Святого может судить о

еретических заблуждениях[225]. Духом Святым охраняется и Церковь от заблуждения. «Проповедь Церкви повсюду постоянна и пребывает неизменною и имеет свидетельство от пророков и апостолов и от всех учеников... во всем устроении Божием и Его твердом действовании относительно спасения человека (quae secundum salutem hominis est solidam operationem), которое содержится в нашей вере: ее-то, приняв от Церкви, мы соблюдаем, и она всегда **через Духа Божия**, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть (juvenescens) и делает свежим самый сосуд, в котором содержится. Ибо этот дар Божий вверен Церкви, как дыхание творению для одушевления, для того, чтобы все члены, принимающие его, оживотворялись... Ибо в Церкви, говорится, Бог положил апостолов, пророков, учителей и все прочее действование Духа (universam reliquam operationem Spiritus), которого непричастны все те, которые не согласуются (concurrunt или currunt) с Церковью, но сами себя лишают жизни худым учением и самым худшим образом действия. Ибо где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина»[226]. «Поэтому тем, которые в Церкви, должно следовать пресвитерам, им, которые имеют преемство от апостолов (qui successionem habent ab apostolis), которые с преемством епископства, по благоволению Отца, получили **известное дарование истины** (quicum episcopates successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt)»[227]. «Итак, где находятся дарования Господни (charismata Domini posita sunt), там надлежит учиться истине у тех, которые имеют преемство церковное от апостолов (quae est ab apostolis successio), здравую и неукоризненную жизнь и неискаженное и неповрежденное учение. Ибо они сохраняют нашу веру в Единого Бога, все сотворившего, и приращают любовь к Сыну Божию... и безопасно излагают нам Писания, не хуля Бога, не бесчестя патриархов, не уничижая пророков»[228]. Епископат, таким образом, — лишь наделенный особой харизмой (charisma veritatis) орган живущего в Церкви Святого Духа, Который и сохраняет истину неповрежденной[229]. Св. Ириней вообще не отделяет истину от церковной жизни, а с этой стороны Церковь — как бы некоторая сверхъестественная реальность, совершенно, впрочем, неотделимая от ее видимого проявления[230]. Она своими благодатными силами питает (ἀνατρέφει) пресвитеров[231], которые, очевидно, лишь в силу своего церковного положения обладают харизмой истины.

Довольно определенно подобные же мысли высказывает и Тертуллиан: и у него Дух Святой также представляется постоянно

живущей в Церкви Силой, Которая сохраняет в неповрежденности и церковное учение. Тертуллиан выражает эту истину, правда, не в прямой форме. «Ну, допустим, что все Церкви заблуждались, что Дух Святой не позаботился ни об одной Церкви, чтобы наставить ее на истину, Дух Святой, для того посланный Христом (см.: Ин. 14, 26), для того и испрошенный у Отца, чтобы быть Учителем истины (doctor veritatis) (Ин. 15, 26), пренебрег Своей обязанностью служитель (villicus) Божий, викарий Христа, допустив Церквам иначе мыслить, иначе верить в то, о чем Сам проповедовал через апостолов»[232]. Несмотря на такую форму выражения, мысль Тертуллиана, конечно, вполне ясна и понятна, и это тем более, что Тертуллиан вообще нередко говорит о действии и пребывании Духа Святого в церковном обществе[233]. Даже в апологии, направленной к язычникам, Тертуллиан говорит о Духе святости, которым напоено христианское братство[234]. В самом «Правиле веры» Тертуллиана говорится, что Дух Святой заменяет Христа и руководствует верующих[235]. Дух Святой подкрепляет мучеников[236], и сердца христиан делает храмом Божиим[237]. У христиан общая надежда, общая радость, общая печаль и страдание, потому что общий Дух от общего Господа и Отца[238]. Поэтому можно сказать, что и сохранение истины в Церкви есть тоже действие Святого Духа[239]. Тертуллиан не развивает этой мысли, может быть, потому, что она для гностиков была бы пустым звуком. Тертуллиан вообще предпочитает вести полемику не на богословской почве, а на историко-философской[240]. Во всяком случае, можно думать, что мысль св. Иринея о charisma veritatis не совсем чужда и Тертуллиану.

Однако и в этом пункте между св. Иринеем и Тертуллианом заметно довольно значительное различие. Св. Ириней certum charisma veritatis связал с епископатом, непрерывно ведущим преемство от апостолов, и таким образом епископат поставлен в экклезиологической системе св. Иринея в самое ближайшее отношение к церковному учительству. У Тертуллиана этого нет. Как мы уже видели, по учению Тертуллиана, Дух Святой руководит всей Церковью, и charisma veritatis не принадлежит только епископату. Тертуллиан высоко ставит епископов как пастырей Церкви, называет их praesides[241], pastores[242], antistites[243], praepositi[244], укоряет еретиков за их непочтение к своим епископам[245], приписывает епископам jus docendi, чего прочие не имеют[246]. Но наряду с этим у Тертуллиана мы видели слишком высокую оценку самого «Правила веры». Символ у Тертуллиана обращается в **правило для веры**, как бы в юридический кодекс, который он называет «законом»[247] — Regula a Christo instituta[248]. «Правило

веры» Церковь получила от апостолов, апостолы — от Христа, Христос — от Бога[249]; оно дошло с самого начала Евангелия[250]. А потому для более точного определения догматов места как бы не остается. Regula fidei — как бы мертвый капитал[251]. Crede quod traditum est[252]! Но в таком случае учительная деятельность епископата, очевидно, сводится только к двум отдельным видам: научать «Правилу веры» и сохранять его. Для догматических вероопределений Церкви через епископат у Тертуллиана места нет, и его экклезиологическая система менее благоприятствует этому учению, чем система св. Иринея[253].

Из всего изложенного учения св. Иринея и Тертуллиана о Церкви можно видеть, что Церковь здесь прежде всего представляется как **общество, содержащее в чистоте истину, переданную апостолами от Бога**. Церковь — апостольская, потому что в ней только сохраняется учение апостолов. Апостольство Церкви обосновывается вселенским характером и единством Церкви — с одной стороны, с другой — непрерывным преемством епископов, которых апостолы сделали своими заместителями в деле научения и сохранения истины в основанных ими Церквах. Этот общий итог всего своего учения о Церкви и определенно выражен самими же церковными писателями. Церкви вверен свет Божий, она проповедует истину, она есть седмисвечный светильник, носящий свет Христов[254]. Церковь есть школа Самого Христа; избранные Им ученики — это учителя, которые всему могут научить[255]. В Церкви ясна́ определенная истина[256]. Истину и должно искать только в Церкви[257]. Евангельская женщина искала драхмы внутри своего дома, так и истину должно искать только в своей Церкви[258]. Должно прибегать к Церкви и воспитываться в ее недре[259]. Она получила истину от апостолов и, только одна во всем мире хорошо сохранивши, передает ее всем чадам своим[260]. Истина передана Церковью, и только то истинно, что передает Церковь[261]. В Церкви живо апостольское Предание, непосредственно усвоенное от апостолов их учениками, лично (κατ' ὄψιν) их видевшими[262]. Сам Ириней ссылается на слова некоторого пресвитера, который слушал тех, которые видели апостолов и апостолами были научены[263].

Отсюда практическое правило.

«Если бы возник спор о каком-нибудь неважном (modica) вопросе, то не надлежало ли бы обратиться (recurrere) к древнейшим Церквам, в которых обращались апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного (certum et liquidum) относительно настоящего вопроса»[264]. «Что проповедали апостолы, то есть что им открыл Христос, это не иначе должно испытывать

(probari), как через те Церкви, которые основали сами апостолы, сами проповедуя им как живым голосом, так после и через послания. Всякое учение, которое согласно (conspiret) с теми апостольскими Церквами — матерями и родоначальницами веры (matricibus et originalibus fidei), должно считать истинным, так как оно без сомнения содержит то, что Церкви получили от апостолов, апостолы от Христа, Христос от Бога; всякое же прочее учение должно почитать ложным — [то,] которое противоречит истине Церквей, и апостолов, и Христа, и Бога»[265]. «Ты, желающий больше упражнять любознательность твою в деле твоего спасения, обойди апостольские Церкви, в которых доселе стоят на своих местах (suis locis praesident — или praesidentur) самые кафедры апостолов, в которых читаются подлинные сочинения (ipsae autenticae litterae) их, звучащие голосом и представляющие вид (facies) каждого из них. Ближе всего к тебе Ахаия? Имеешь Коринф. Если ты недалеко от Македонии, имеешь Филиппы (имеешь Фессалонику). Если можешь отправиться (tendere) в Азию — имеешь Ефес. Если по соседству у тебя (adjaces) Италия — имеешь Рим, откуда приходит авторитет учения (auctoritas praesto est) и для нас. Как счастлива эта Церковь! В ней излили все свое учение апостолы вместе с кровью своею; там Петр уподобился (adaequatur) Господу в страдании; там Павел увенчался смертью Иоанна (Крестителя); там апостол Иоанн после того, как, будучи погружен в кипящее масло, не пострадал, сослан был на остров»[266]. Св. Ириней также ссылается на Предание, которое имеет от апостолов величайшая и древнейшая и всем известная Церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом. «Ибо к сей Церкви, ради [её] высокого достоинства, имеет нужду приходить (necesse est convenire) всякая Церковь, то есть отовсюду сущие верующие, в которой Предание от апостолов всегда было хранимо сими отовсюду сущими верующими»[267].

Последние приведенные нами слова Тертуллиана и св. Иринея заслуживают особого внимания. Правильное их понимание может еще лучше оттенить общий характер учения о Церкви — хранительнице истины, тогда как тенденциозное истолкование их может весьма значительно исказить этот характер. Католические богословы хотят видеть в приведенных словах учение св. Иринея Лионского **о главенстве и непогрешимости Римской Церкви**, так что одна Римская Церковь в своей обособленности есть хранительница истины; вся же вселенская Церковь должна соглашаться с этой последней.

Разберемся прежде по возможности кратко в словах св. Иринея[268].

Приведенные нами слова сохранились только в латинском переводе и читаются так: «Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae ab apostolis Traditio». О понимании этого места заставляют спорить конфессиональные интересы, и споры больше всего сосредоточиваются вокруг слова convenire[269]. Ученые строго католического направления обыкновенно дополняют слово convenire так, что у них получается «convenire et concordare in rebus fidei cum Ecclesia Romana»[270]. Convenire переводят через «согласоваться» и православные авторы[271]. Но нет никаких оснований навязывать слову convenire значение, которого оно иметь не может. Convenire значит «сходиться», «собираться». Это же значение оно имеет и здесь, тем более что в дальнейшем стоит слово undique — «отовсюду», которое указывает именно на пространство. Undique означает место, откуда собираются верные к Римской Церкви, — они собираются отовсюду[272], собирается таким образом вся Церковь (omnis Ecclesia)[273].

Причина или повод для этого собрания указан в словах propter potiorem principalitatem. Под principalitas иногда разумеют древность, так что получается такой смысл: к Римской Церкви обращаются в делах веры потому, что она имеет большую древность (potiorem principalitatem)[274]. Правда, немного выше Римскую Церковь св. Ириней назвал antiquissima, но ясно, что здесь это лишь почетный эпитет, так как св. Ириней знал, конечно, что не Римская Церковь была antiquissima в буквальном смысле этого слова: в той же третьей книге «Против ересей» св. Ириней говорит об Иерусалимской Церкви, что от нее вся Церковь получила начало, так что она есть метрополия граждан Нового Завета[275]. Если бы древность Церкви была достаточной и единственной причиной того, чтобы к ней собирались верующие отовсюду, то таким сборным пунктом, без сомнения, должен бы быть Иерусалим[276]. Поэтому следует признать, что хотя potior principalitas относится именно к Римской Церкви, а не к городу Риму[277], однако оно означает то преимущество, какое Римская Церковь имеет именно как Церковь столичного города. Рим был центром тогдашнего мира, и поэтому Римская Церковь, естественно, была как бы сборным пунктом христиан всех мест[278]. Дальнейшие слова — in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae ab apostolis traditio — обыкновенно

относили к Римской Церкви, так что это место получало такой смысл: в Римской Церкви апостольское Предание хранили верующие всего мира, стекавшиеся по нужде в Рим как в столичный город. Римская Церковь была под постоянным контролем всех остальных Церквей, которые и сами проверяли свое учение в Риме, где была как бы представлена вся Вселенская Церковь[279]. Но теперь большинство и католических ученых стали in qua etc. относить к omnis ecclesia[280]; притом вторичное qui sunt undique, по предположению некоторых, — ошибка переписчика, который этими словами заменил другие слова, обозначавшие епископов, так что подлинное чтение было таково — ab his, qui (praesunt ecclesiis?) conservata est... traditio[281], или — ab his qui successionem habent ab apostolis[282]. Если согласиться с этим, то смысл разбираемого места получается такой: апостольское Предание сохраняется во всякой Церкви (епископами?)[283], но из всякой Церкви [христиане] постоянно путешествуют к Церкви Римской, как к столичной.

Поставим теперь разобранное место в контекст. Святой отец только что сказал, что все желающие видеть истину во всякой Церкви могут узнать (in omni Ecclesia adest respicere) Предание апостолов, открытое во всем мире, и мы можем перечислить епископов, поставленных апостолами в Церквах, и преемников (successores) их до нас. Но так как было бы очень длинно (valde longum) перечислять преемства всех Церквей, то св. Ириней решается остановиться на преемстве, которое имеет от апостолов величайшая, древнейшая и всем известная Церковь Римская[284]. Как бы оправдывая выбор своего примера, св. Ириней и говорит, что к этой Церкви (ad hanc enim) собираются верующие отовсюду, как к Церкви столичной. Совершенно ясно, что св. Ириней называет здесь именно Римскую Церковь лишь в качестве примера, тем более что он здесь же делает указание и на Смирну и Ефес[285]. Конечно, пример взят непроизвольно; Римская Церковь должна была быть названа[286], но не по догматическим причинам, а по чисто историческим — она была в то время, как Церковь столичная, наиболее известной (omnibus cognita), с ней имели по естественной необходимости[287] сношения все Церкви известного в то время мира. Поэтому нет никаких оснований толковать разбираемое место из св. Иринея в том смысле, что Церковь Римская признается главенствующей, матерью Церквей[288]. О Римской Церкви на основании слов св. Иринея можно сказать только то, что она prima inter pares — не больше[289], и prima по своему положению в столице империи (и до тех пор, пока Рим — столица мира).

По наставлению св. Иринея, если возникает недоразумение о каком-нибудь вопросе, то нужно идти не непременно в Рим, но вообще к апостольским Церквам, так что III. 3, 2 едва ли можно считать даже параллелью к III. 4, 1: в первом случае convenire обусловлено причинами историческими, а во втором decurrere — догматическими[290].

Не признавая за Римской Церковью какой-либо особой непогрешимости, св. Ириней после списка римских епископов тотчас говорит о том, что животворящая вера сохранилась от апостолов в Церкви (in Ecclesia), то есть во всей вселенской Церкви. И вполне понятно, что церковный историк Евсевий, для которого преемство епископов имело такое важное значение[291], приводит списки епископов разных Церквей и из Иринея берет только списки римских епископов, опуская те слова, где Ириней объясняет, почему он ограничивается списками епископов только одной Римской Церкви.

Функ предлагает понимать слово convenire и все вообще разбираемое место при свете церковной истории и указывает, что непосредственно после комментируемого места св. Ириней вспоминает о путешествии в Рим св. Поликарпа Смирнского[292]. Но нельзя не видеть, что ссылка на Поликарпа в данном случае весьма неудачна для защитников римско-католического понимания учения св. Иринея. Поликарпа Смирнского св. Ириней изображает самым достоверным свидетелем апостольского Предания. Здесь же св. Ириней пишет о Поликарпе: «Он, прибыв в Рим при Аниките, многих из еретиков обратил к Церкви Божией, возвещая, что он принял от апостолов одну только ту истину, которая передана Церковью»[293]. Поликарп был в Риме не послушным учеником римского епископа, а лицом, которое как бы своим авторитетом санкционировало учение Римской Церкви; он учил и обращал еретиков. По сообщению Евсевия, Поликарп приходил в Рим «беседовать с Аникитою о дне пасхальном»[294]. Подробности этой беседы узнаем из фрагмента письма Иринея к Римскому епископу Виктору, где говорится: «Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего, и обращаясь с другими апостолами»[295]. Где же здесь основания для истолкования convenire в смысле соглашаться или даже проверять свое учение? Наконец вся история споров о времени празднования Пасхи, в которых принимал участие и св. Ириней, совершенно ясно свидетельствует о том, что он не считал одного Римского епископа непогрешимым хранителем истины[296]. Таким

хранителем, по учению св. Иринея, может быть только вся Вселенская Церковь.

Мысль о главенстве Римской Церкви католические богословы иногда хотят приписать и Тертуллиану на основании тех слов, которые приведены нами выше. Перечисляя апостольские Церкви, в которых можно узнать истинное Предание, Тертуллиан указывает, конечно, и Римскую, причем называет ее счастливой, потому что в ней проповедовали учение апостолы Петр, Павел и Иоанн и даже учение свое засвидетельствовали своею кровью[297]. Впрочем, совершенно ясно, что повод говорить о главенстве Римской Церкви на основании слов Тертуллиана слишком уж ничтожен. Даже католические ученые признают, что Тертуллиан поставляет Римскую Церковь не выше прочих апостольских Церквей, но наряду с ними. В деле учения Коринфская, Филиппийская или Фессалоникийская Церкви, по взгляду Тертуллиана, столь же самостоятельны, как и Ефес или Рим[298]. Тертуллиан о Римской Церкви говорит: «если ты близок (adjaces) к Италии — имеешь Рим»[299], или: «посмотрим, что также вблизи провозглашают римляне, которым Петр и Павел оставили Евангелие»[300]. Ясно, что некоторый авторитет в деле учения Римская Церковь может, по мысли Тертуллиана, иметь только для ближайших к ней неапостольских Церквей, например, для Африканской. «Римская Церковь есть такой же ближайший **подручный** авторитет для итальянца или жителя северной Африки, какой Коринф или Филиппы и Фессалоника или Ефес — для жителей Ахаии, или Македонии, или Малой Асии»[301]. О главенстве же Римской Церкви не может быть и речи[302].

Отвергая все тенденциозные католические ссылки на сочинения св. Иринея и Тертуллиана, как искажающие учение этих древних писателей о Церкви, мы должны повторить свой вывод из рассмотрения их экклезиологии. Непрерывным преемством епископата объясняется сохранение в Церкви в неповрежденности апостольского учения, почему все отдельные Церкви и согласны между собою. **Вселенское сознание Церкви, руководимой Духом Святым, и есть единственное выражение Христовой истины.**

Итак, Церковь — хранительница истины. Вне Церкви — вне истины[303]. Ересь у св. Иринея и у Тертуллиана представляется и осуждается прежде всего именно как ложное учение, как поражение истины. Ереси оскверняют блудом девственное учение, преданное Христом[304], развращая учение, приносят вред Церкви[305]. Ересь есть выбор, что и значит греческое слово αἵρεσις. Дело ереси есть именно извращение веры (adulterae doctrinae), и

ап. Павел под развращением веры разумеет именно ереси[306]. Ересь — ядом зараженное учение[307]. Все еретики отпали от истины; они приносят к алтарю Божию чуждый огонь, то есть чуждые учения; восстают (exsurgunt) против истины и других возбуждают против Церкви Божией[308], не питаются для жизни от сосцов матери, не пользуются чистейшим источником, исходящим от Тела Христова, но выкапывают себе сокрушенные колодцы из земных рвов и пьют гнилую воду из грязи, удаляясь веры Церкви, чтобы не обратиться, и отвергая Духа, чтобы не вразумиться. Отчуждившись от истины, еретики по достоинству увлекаются всяким заблуждением, волнуемые им, по временам думая различно об одних и тех же предметах и никогда не имея твердого мнения (sententiam stabilitam), желая быть более софистами слов, чем учениками истины[309].

Поэтому церковные писатели строго осуждают ереси и еретиков, которые производят расколы, не имеют любви к Богу (κενοὺς ὄντας τοῦ Θεοῦ ἀγάπης) и заботятся о собственной выгоде, а не о единстве Церкви, по маловажным и случайным причинам рассекают и разрывают великое и славное Тело Христово, сколько от них зависит, разрушают его; говорят о мире и производят брань, поистине оцеживают комара, а верблюда поглощают (см.: Мф. 23, 24). Они не могут достигнуть настолько исправления дела (κατόρθωσις — correctio), насколько велик вред, происходящий от раскола[310]. Еретики будут сожжены небесным огнем, подобно Надаву и Авиуду. Восстающие против истины и других возбуждающие против Церкви Божией останутся в аду (apud inferos), поглощенные пропастью земли, как приверженцы Корея, Дафана и Авирона. Рассекающие и разрывающие единство Церкви получат от Бога то же наказание, как Иеровоам[311]. Еретики — не христиане; они не от Христа получили учение, которому последовали по своему выбору, почему и получили имя еретиков[312]. У христиан и еретиков не один Бог, не один Христос[313]. Еретики заботятся не столько о том, чтобы обращать язычников, сколько о том, чтобы развращать членов Церкви; они разрушают все церковное, чтобы строить свое[314]. Поэтому св. Ириней убеждает избегать еретических учений, тщательно наблюдать, чтобы не потерпеть от них вреда[315], и приводит пример, как Иоанн, ученик Господа, выбежал из бани в Ефесе, когда увидел в ней Керинфа, и как Поликарп назвал Маркиона первенцем сатаны. «Такую осторожность (εὐλάβειαν) имели апостолы и их ученики, чтобы даже в слове не иметь общения с кем-либо из тех, которые искажали (παραχαρασσόντων) истину»[316].

Тертуллиан представляет, что и на Страшном Суде Господь скажет верным: Я запрещал вам слушать еретиков[317].

Без сомнения, главное в изложенных учениях св. Иринея и Тертуллиана о Церкви есть ясно и определенно выраженный ими взгляд на Предание, преемственно сохраняемое в Церкви от апостолов, как на постоянный критерий истины. В противоположность гностическому индивидуализму был настойчиво выдвинут авторитет Церкви. **Не отдельная личность есть носитель истины, но только вся Церковь**[318]. Но в каком отношении находится это учение к раннейшему раскрытию идеи Церкви? Церковь, конечно, всегда жила Преданием, ибо преданием живет каждый отдельный человек, преданием необходимо живет всякое общество[319]. Нет нужды говорить о раннейшей истории Предания; вопрос должен быть о том, **был ли в раннейшее время научно-богословский принцип Предания**, самый принцип предания создан ли вновь св. Иринеем в полемике с гносисом или по требованиям времени только был выражен точнее и подробнее уже давно и ранее известный принцип? А вместе с тем учение о Церкви как хранительнице истины есть ли в церковной литературе новость конца II века или также изначальное и уже осознанное убеждение христиан? И ответ на эти вопросы тем более необходим, что некоторые склонны видеть в принципе предания именно новость, которая введена в церковное богословие лишь в противовес гностическому учению о тайном предании, так что гностикам принадлежит первенство в установке принципа предания. А. Ричль считает несправедливым предположение, будто сами апостолы установили принцип предания, при помощи которого нужно понимать их собственные писания[320]. Конечно, апостолы такого наставления дать не могли, потому что они не отделяли в своем учении учения устного от письменного. Апостол Павел все, чему научены были им христиане, называет преданиями. *Стойте и держите предания* (τὰς παραδόσεις), *которым вы научены или словом или посланием нашим* (2 Сол. 2, 15), — пишет апостол Павел. Устное и письменное Предание не представляют чего-то совершенно особого, друг от друга отличного. Только после смерти апостолов возможно стало разграничение письменного и устного Предания, но, несомненно, **авторитет Церкви** как хранительницы Предания вообще был ясно определен уже самими апостолами[321]. Важное значение Предания с принципиальной стороны сознается, конечно, тогда, когда бывает налицо искажение этого Предания. Мы видели, что учение о церковном Предании выражено было церковными писателями именно в борьбе с гностицизмом II века, который извращал

апостольское Предание. Но разве гностицизм — первое заблуждение, с которым вступила в борьбу Церковь? Борьбу с ересями начал уже ап. Павел. В прежнее время некоторые ученые не признавали, что уже в апостольский век были гностики. А. Ричль, например, заявлял, что гностицизм апостольского времени есть гипотеза, изобретенная для объяснения пастырских посланий, противоречащая всем историческим данным[322]. Гносис не мог, говорят, существовать раньше гностиков, а гностики, как известно, появились во II веке[323]. Но в настоящее время вопрос о гностицизме в апостольское время можно считать решенным в положительном смысле[324].

Те исторические данные, которые приводит А. Ричль и которым, по его мнению, противоречит гипотеза о гностицизме в апостольское время[325], относятся к появлению знаменитых гностических лжеучителей и целых школ II века[326], но гносис, как и всякое явление, развивался постепенно, и уже то цветущее состояние, которого он достигает во II веке, необходимо предполагает предварительную ступень его развития[327]. Действительно, указания на гностицизм можно находить во многих посланиях апостола Павла: к Коринфянам[328], к Колоссянам[329], Ефесянам[330] и особенно в посланиях пастырских[331]. Лжеучители распространяли свое учение, искажали учение Христово (καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ)[332]. А потому в борьбе с тем же гностицизмом **уже в апостольское время[333] установлен был принцип Предания и авторитет Церкви.**

Как оградить верующим себя от заблуждений? Апостол Павел дает один ответ: должно держаться преданного учения. Этот ответ одинаково проходит через все его послания. Солунян он убеждает твердо держаться Преданий[334], *удаляться от всякого... поступающего бесчинно* (ἀτάκτως), *а не по преданию, которое приняли* от него (μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβετε παρ' ἡμῶν) (2 Сол. 3, 6). [Он] хвалит коринфян за то, что они держат Предания, как он им передал (καθῶς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε (1 Кор. 11, 2). Филиппийцев [он] убеждает исполнять то, *чему* они *научились, что приняли,* что *слышали и видели* (Флп. 4, 9)[335]. Римлян умоляет остерегаться *производящих разделения и соблазны, вопреки учению* (παρὰ τὴν διδαχήν), которому они научены (Рим. 16, 17)[336]. А вот наиболее выразительное место из Послания к Галатам: *если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема. Как прежде мы сказали, так и теперь еще говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема* (Гал. 1, 8—9)[337]. Вполне понятно, что критерием

иномыслия здесь можно считать не писание апостола, а только Предание в широком смысле слова. Это, очевидно, есть живое самосознание Церкви, обладательницы и хранительницы апостольской истины. Это Предание обязательно. Несогласие с ним — признак лживости. **Так принцип Предания положительно установлен уже в раннейших посланиях апостола Павла**[338]. Но наиболее ясно и подробно учение о предании раскрыто апостолом Павлом в посланиях последнего периода его жизни, в посланиях пастырских. Знал святой апостол, что наступало время его отшествия; течение свое он скончал, уготовлялся ему венец правды (см. 2 Тим 4, 7)[339]. Прошел он с проповедью Евангелия от края до края земли, основал много Церквей. И когда на закате жизни своей окидывал он взором дело свое, невольно мысль его обращалась в будущее, и тревога закрадывалась в сердце апостола языков. Уже события жизни апостола убеждали его в том, что по смерти его настанут лютые времена: *отступят* многие *от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей* (1 Тим. 4, 1—2)[340]. То, что говорит о послеапостольских временах Егезипп[341], — все это предвидел святой апостол. И вот в Посланиях к Тимофею и Титу видно, как озабочивает апостола будущее. Постоянно повторяет он увещания и убеждения держаться неизменно истины[342] и отвращаться лжеучений[343]. Тимофею апостол напоминает, как *отходя в Македонию... просил* его остаться *в Ефесе... увещевать некоторых, чтобы они не учили иному* (μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν) *и не занимались баснями и родословиями бесконечными* (1 Тим. 1, 3—4), убеждает его держаться *вечной жизни* и исповедать *доброе исповедание* (καλὴν ὁμολογίαν) *перед многими свидетелями... чисто и неукоризненно* соблюдать заповедь *даже до явления Господа нашего Иисуса Христа* (1 Тим. 6, 12, 14) пребывать *в том, чему* он *научен и что... вверено* ему (ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης) (2 Тим. 3, 14). Также и Титу заповедует апостол говорить *то, что сообразно с здравым учением* (ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ), показывать *в учительстве чистоту* и *неповрежденность* (Тит. 2, 1, 7) Как озабочен апостол и как у него постоянно было на уме сохранение неповрежденного учения, это видно из того, что в конце Первого послания к Тимофею он восклицает: *О, Тимофей! Храни преданное* (παραθήκην) *тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания* (1 Тим. 6, 20)[344]. Тимофею же апостол пишет: *что слышал от меня при многих свидетелях, то передай* (παράθου) *верным людям, которые были бы способны и других научить* (2 Тим. 2, 2). К охранению истины в неповрежденном ви-

де апостол призывает и наиболее надежных из верующих. Мужчины, если способны, могут учить; апостол запрещает учить только женщинам[345]. *Церковь Бога Живаго, столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15), то есть истина содержится как бы самосознанием всей Церкви, охраняемой Духом Святым[346].

Таким образом, принцип предания и **авторитет Церкви** уже ясно и определенно **установлен апостолом Павлом**[347]. Относительно последующего времени следует прежде всего заметить, что никакая психология не заставит допустить предположения, будто преемники апостолов могли порвать с ними связь. Предположение это странно тем более, что долгое время Церковь, при отсутствии канона священных книг, жила исключительно Преданием. Без хартии и чернил сохранялось древнее Предание[348]. Подробно развитого богословского научного понятия о Предании не было, или, лучше сказать, мы не находим его в церковной литературе до середины II века, но как только представлялся случай, церковные писатели упоминали о Предании и об авторитете Церкви. И это мы встречаем с самого начала христианской письменности[349]: Церковь является хранительницей истины, преемственно передаваемой из рода в род, начиная от апостолов. Так, уже в Διδαχή есть наставление: «Не оставляй (μὴ ἐγκαταλίπῃς) заповедей Господних, но сохраняй то, что получил, не прибавляя, не убавляя (μήτε ἀφαιρῶν)»[350]. По Διδαχή, община должна испытывать странствующих учителей. «Если кто, пришедши к вам, станет учить вас всему тому, что сказано прежде (τὰ προειρημένα), того примите. Если же сам учитель, совратившись, станет учить другому учению (ἄλλην διδαχήν), так что разрушает (сказанное — εἰς τὸ καταλῦσαι), то не слушайте его»[351]. «Всякий, приходящий во имя Господне, должен быть принят; но потом, испытавши (δοκιμάσαντες), вы узнаете его, ибо вы должны (σύνεσιν γὰρ ἕξετε) различать правое и ложное»[352]. Постоянно поэтому говорится об истинных и ложных пророках и учителях[353]. Ясно, что в Διδαχή, кроме нравственного критерия (исполняет то, чему учит), есть и другой, как видно из следующих слов: «Всякий пророк, учащий истине (διδάσκων τὴν ἀλήθειαν), если не делает того, чему учит, есть лжепророк»[354]. Нравственный критерий прилагается здесь к личности пророка, учение же может быть истинным и независимо от нравственного облика пророка. Не исполняет пророк сам того, чему учит, — он лжепророк и только; про учение его ничего не говорится. Община испытывает истину и учения[355]. Подтверждение этому можно найти и в близком к Διδαχή по времени Апокалипсисе, где Пергамской общине делается упрек за то, что *есть... там держащиеся*

учения Валаама... и *учения Николаитов*, а Фиатирской общине за то, что попускает она *жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить* (Откр. 2, 14, 15, 20). Наоборот, в Ефесской Церкви хорошо то, что она ненавидит дела николаитов[356]. По Διδαχή, христианин может узнать в проповеди апостола, пророка или учителя слово Божие (τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ)[367] и может узнать, когда его начинают учить вне Бога (ἐπεὶ παρεκτὸς Θεοῦ σε διδάσκει)[358]. Все эти наставления об испытании учителей, очевидно, говорят о наличности Предания, сохраняемого в Церквах, и это Предание является определенным авторитетом и надежным критерием истины или лжи.

От конца I века (95—97 гг.) мы имеем послание Климента Римского к коринфянам по поводу происшедших там беспорядков. Исследователи этого послания отмечают, что в нем особенно заслуживает внимания отсутствие каких-либо чуждых церковному Преданию мнений[359]. Писатель его ясно ссылается на принцип предания, которое и охраняло его от уклонений в сторону инакомыслия. «Оставим, — пишет он, — пустые и суетные заботы и обратимся к славному и досточтимому образцу (κανόνα) нашего Предания»[360]. В этих словах ясно признается принцип предания, в каком бы объеме это Предание ни понимать[361].

Игнатий Богоносец хвалит ефесян за то, что они, заградивши слух свой, не позволили рассеивать злого учения между ними[362], заблуждению советует противопоставлять твердость в вере[363]. Вожделенным считает жребий ефесских христиан, которые силой Иисуса Христа всегда были единомысленными с апостолами[364]. Вера для св. Игнатия — нечто вполне определенное. А потому он строго осуждает растлевающих веру Божию (ἐὰν πίστιν Θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ). В неугасимый огонь пойдет такой скверный (ῥυπαρός) человек, а также и слушающий его[365]. Христиане должны быть соединены в одной вере[366]. Магнезийцев св. Игнатий убеждает утвердиться в учении (ἐν τοῖς δόγμασιν) Господа и апостолов[367]. Траллийцам он говорит о необходимости питаться одной христианской пищей и отвращаться от чуждого растения, какова ересь[368]: кто вкусит от ереси, тот немедленно умирает[369]. А удержаться от еретических заблуждений они могут, если не будут надмеваться и не будут отделяться от Бога Иисуса Христа и епископа и апостольских заповедей (διαταγμάτων τῶν ἀποστόλων)[370]. В послании к филадельфийцам св. Игнатий ублажает их епископа за то, что он согласен с заповедями, как кифара со струнами[371]. Называя филадельфийских христиан чадами не только света, но и истины[372], он убеждает их

убегать от злых учений. Многие волки пленяют идущих путем Божиим[373]. Не наследует Царства Божия, кто следует раскольнику (σχίζοντι), кто держится чуждого учения (ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ)[374]. «Будем прибегать к Евангелию, как к Плоти Иисуса, и к апостолам, как к пресвитерству Церкви (ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας)»[375]. В послании к смирнянам св. Игнатий так же, как и в послании к траллийцам, излагает Предание в форме как бы «Правила веры»[376] и так же убеждает не только не принимать еретиков, но, если возможно, и не встречаться с ними[377]. В жизни св. Игнатия бывали случаи, напоминающие споры позднейших писателей, Иринея и Тертуллиана, с гностиками о Священном Писании. «Я, — пишет он,— слышал от некоторых слова: "Если не найду в Писаниях (ἐν τοῖς ἀρχείοις), то есть в Евангелии, то не верю", а когда я говорил им, что написано, то отвечали мне, что нужно доказать (ὅτι πρόκειται). Но для меня Писание (ἀρχεῖα) — Иисус Христос, подлинное Писание (τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα) — Крест Его, Его смерть, и воскресение, и вера Его (ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ); вот чем желаю оправдаться при вашей молитве»[378]. Св. Игнатий, подобно Тертуллиану, который отказывался вести с еретиками речь на основании Писания, желает прекратить спор с еретиками и ссылается на свою личную веру во Христа[379]. Но ведь эта вера была именно церковная. Св. Игнатий не отделял себя от Церкви, а потому и можно думать, что в приведенном месте живое самосознание Церкви или церковного человека считается достаточным мерилом истины, независимо от Священного Писания, слова которого перетолковывали уже и во время св. Игнатия[380]. Вообще именно все речи Игнатия о еретиках и о вере истинной и изображают Церковь хранительницей истины в противоположность ересям[381].

В послании ученика Игнатия, епископа Смирнского Поликарпа к филиппийцам находим весьма ясные указания на принцип предания. Он в своем послании говорит, что не хочет их учить чему-нибудь. Почему? «Ибо ни мне, ни другому, подобному мне, нельзя достигнуть мудрости блаженного и славного Павла, который, находясь у вас, пред лицом живших тогда людей ревностно и твердо преподавал слово истины (τὸν περὶ ἀληθείας λόγον) и после, удалившись от вас, писал вам послания. Вникая в них, вы можете получить назидание в данной вам вере, которая есть матерь всех нас»[382]. В другом месте Поликарп призывает филиппийцев служить Богу, как Он заповедал Сам и благовествовавшие нам апостолы и пророки, предсказавшие нам пришествие Господа нашего[383]. Поликарп убеждает держаться Предания: «Оставив суетные и ложные учения (ψευδοδιδασκαλίας) многих,

обратимся к преданному изначала слову»[384]. [Он] умоляет повиноваться слову правды[385], объединяться в истине[386]. Первенцем сатаны называет Поликарп того, кто толкует слова Господни по своему желанию (ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας), так что они оказываются противоречащими церковному учению[387]. В послании Поликарпа, таким образом, мы находим весьма важные известия. Он уже говорит о Предании: в его глазах имеет значение непосредственное основание Церкви апостолом Павлом; это основание ставит Церковь на такую высоту, что ее нет нужды учить, в ней наиболее живо Предание; древность Церкви — также признак ее авторитетности («а мы еще не знали Его» — гл. 11). Вот уже почти все элементы позднее подробно развитого учения о Предании[388].

Очень ясно учение о Предании выражено в двух последних главах «Послания к Диогнету», но, как известно, эти две главы по своему гомилетическому характеру представляют нечто совершенно чуждое всему посланию; да и в рукописях эти главы стоят отдельно[389], а потому их должно считать позднейшим добавлением и использовать их для характеристики взглядов первой половины II века нельзя. Однако и в несомненно подлинных главах читаем: «Христиане обитают как пришельцы в тленном мире, ожидая нетления на Небесах... ибо не земное изобретение предано им (παρεδόθη), не вымысел (ἐπίνοιαν) кого-либо из смертных они так тщательно стараются сохранить и не человеческих тайн им вверено распоряжение (οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπίστευνται)»[390].

Евсевий Кесарийский говорит о Егезиппе, что он написал в пяти книгах неложное предание о проповеди апостолов (τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος)[391]. В этих словах можно видеть опять свидетельство о Предании. Подобное же свидетельство находится и в фрагментах сочинений Егезиппа, сохраненных у Евсевия. «Коринфская Церковь, — пишет Егезипп, — удержала правильное учение (ὁ ὀρθὸς λόγος) до Прима, бывшего епископом в Коринфе. Плывя в Рим, я провел немало дней у коринфян, беседовал с ними, и мы взаимно утешались своим православием (τῷ ὀρθῷ λόγῳ)». По тому же Егезиппу, Церковь обладала истиной, ее называли девой, ибо она не была еще растлена суетными учениями (ἀκοαῖς μαθαίοις). Каждый ересеначальник привносил свое собственное и отличное от других учение (ἰδίως καὶ ἑτέρως ἰδίαν δόξαν). Единство Церкви (τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας) лжехристиане разделили испорченным учением (φθοριμαίοις λόγοις) о Боге и Христе Его[392]. Церковь, следовательно, по Егезиппу, есть хранительница истины, а ересь —

нововведение ересеначальников. Истина Церкви — переданная; содержание ереси принадлежит ересеначальнику. Для Егезиппа, таким образом, древность и единство веры в разных Церквах есть доказательство единой церковной истины[393]. Путешествуя по разным Церквам, он видел, что везде вера одна, а потому вера Церкви и есть истинная. Отделение от Церкви есть искажение истинного учения. Егезипп указывает родоначальников ересей, как впоследствии делали это св. Ириней и Тертуллиан.

Поликрат Ефесский, как мы уже видели, в споре с римским епископом Виктором прямо ссылается на предание своих родственников и на предание от апостолов Филиппа и Иоанна Богослова. В его послании, поскольку оно сохранено Евсевием, встречается не только термин — Предание, но и «Правило веры» (ὁ κανὼν τῆς πίστεως)[394].

У Иустина Философа и у Ерма даны краткие исповедания веры[395]. Иустин говорит, что учение передано Иисусом Христом[396], через апостолов возвещено во всех народах[397]. Учение современной ему Церкви, единое во всем мире, Иустин ставит в тесную связь с апостолами. Церковь возвещает то, чему научена она апостолами[398]. Церковь, сохраняющая учение апостолов, следовательно, есть обладательница истины. Ереси — произведение демонов[399]. Христиане — ученики истинного и чистого учения Иисуса Христа; еретики же известны по именам тех, от кого первоначально произошло то или другое учение и мнение[400]; они только носят название христиан, а если они не согласны с учением христианским (которое Иустин кратко здесь же излагает), то не считайте их христианами[401].

Из времени, близкого к жизни и деятельности св. Иринея, можно найти свидетельства о Предании во всех концах вселенной. О Дионисии Коринфском Евсевий сообщает, что он вдохновенную свою деятельность простирал щедро не только на подчиненных, стараясь быть полезным для всех посредством кафолических посланий, которые он писал Церквам. Послание к лакедемонянам содержит наставление в православной вере и увещание к миру и единению. В послании к никомидийцам Дионисий, опровергая ересь Маркиона, твердо стоит за правило истины (τῷ τῆς ἀληθείας κανόνι). Знает Дионисий и таких, которые решились искажать Писания Господни[402].

Феофил Антиохийский сравнивает Церкви с плодоносными островами, обильными водой, имеющими спокойные места и пристани, в которых можно найти прибежище от бури. «Так Бог дал миру, волнуемому и обуреваемому грехами, собрания (τὰς συναγωγάς), называемые Святыми Церквами, в которых, как в

благоустроенных пристанях, сохраняются учения истины (αἱ διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας), к которым прибегают желающие спастись, коль скоро они сделаются любителями истины и захотят избежать гнева и суда Божия». Напротив, ереси св. Феофил уподобляет островам каменистым, безводным, бесплодным, полным диких зверей, у берегов которых сокрушаются корабли и погибают люди. «Так, есть учения ложные (αἱ διδασκαλίαι τῆς πλάνης): это ереси, погубляющие тех, которые пристают к ним. Они не руководятся словом истины»[403]. Здесь ясно выражено учение о Предании, живущем в Церквах, и Гарнак говорит, что понятие о Церкви у Феофила то же, что и у св. Иринея[404].

Из памятников Римской Церкви можно указать на анонима, который против монархиан писал, что они без страха искажали Божественное Писание и отвергали «Правило древней веры» (πίστεως ἀρχαίας κανόνα)[405].

Наконец мы приведем две иллюстрации того, как сохранялось апостольское Предание в Церкви. Вот Папий Иерапольский, написавший пять книг под заглавием «Изъяснение Господних изречений», говорит о себе: «Я не премину изложить тебе, что хорошо узнал от старцев и хорошо запомнил, и присоединить объяснения для подтверждения истины, потому что я держался не тех, которые, подобно многим, говорят много, а тех, которые учат истине; я соображался не с теми, которые припоминают чужие заповеди, а с теми, которые держатся заповедей, преданных от Господа для веры и происходящих от самой истины (τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ᾽ αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας). Если мне случилось встречать кого-либо, обращавшегося со старцами, то я заботливо расспрашивал об учении старцев (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους), что сказал Андрей, что Петр, или что Филипп, или что Фома или Иаков, или что Иоанн или Матфей, или другой кто из учеников Господа, что говорят Аристион и пресвитер Иоанн, ученик Господа»[406].

А вот воспоминания из самого о раннего детства св. Иринея в его собственном письме к Флорину. «Это учение (τὰ δόγματα), Флорин, не есть учение здравое: оно несогласно с Церковью (ἀσύμφωνά ἐστι τῇ ἐκκλησίᾳ)... Тебе не преподавали его предшествовавшие нам пресвитеры, которые слушали самих апостолов. Быв еще отроком, я видел тебя в Нижней Асии у Поликарпа. Тогдашнее я помню тверже, чем недавнее, потому что познания (μαθήσεις) детского возраста, укрепляясь вместе с душою, укореняются в ней. Так, я могу поименовать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп; могу указать все входы и

исходы его, начертать образ его жизни и внешний вид, изложить его беседы с народом, описать его обращение с Иоанном, как он сам рассказывал, и с прочими самовидцами Господа, изобразить, как он припоминал слова их, как и что слышал от них о Господе, как он пересказывал о Его чудесах и учении, о чем получил Предание (παρειληφώς) от людей, которые сами видели Слово жизни, — и все его сказания согласовались с Писанием»[407].

Здесь пред нами две картины. Папий обходит моря и земли, чтобы собирать изречения Господни, чтобы узнавать подробности апостольского Предания. Блаженный Поликарп на закате дней своих в беседе с народом вспоминает о Предании апостолов, с которыми он лично обращался, и ему внимает, слагая все слова его в сердце своем, юноша, будущий лионский епископ, борец против гностицизма, впервые ясно, определенно и настойчиво заговоривший о Предании. Эти две картины как бы приоткрывают нам завесу, скрывающую от нас жизнь древней Церкви, и мы видим, как тщательно и с какою любовью охранялось апостольское Предание в Церкви.

Из всех приведенных данных мы вправе сделать вывод, что всегда Церковь мыслила себя хранительницей преданной от апостолов истины и в Церкви всегда жило сознание ее неразрывной живой связи с учением апостольским[408]. Апостольское Предание, так или иначе сформулированное, было критерием истины или лжи. Этот принцип предания с самого начала всегда был в церковном сознании. Обострившаяся во второй половине II века борьба с гносисом, естественно, побудила церковных писателей подробнее изложить принцип церковного Предания и точнее его обосновать. Эту задачу и исполнили прежде других св. Ириней и Тертуллиан, у которых учение о Предании имеет такое важное значение[409]. После них мысль церковных писателей, встречаясь с вопросом о Предании, могла отвечать на него подробнее и однообразнее. Ведь всякий может наблюдать в своей жизни, как мысль, ранее имевшаяся, становится определеннее, когда она выражена словом, а особенно — когда записана. Определенно сделалось и церковное учение о Предании после противогностической полемической литературной деятельности св. Иринея и Тертуллиана, но приведенные нами данные о предшествующем периоде церковной истории дают право утверждать, что **учение это не было во второй половине II века создано из ничего**; ранее встречающееся в отрывочных замечаниях и часто лишь намеками выраженное учение о Предании было лишь только развито в более или менее полную систему[410].

Но, как мы видели, у антигностических писателей учение о Церкви как хранительнице истины неразрывно связано с мыслью об иерархическом устройстве самой Церкви. Церкви основаны апостолами, апостолами же поставлены в них епископы. В каждой отдельной Церкви непрерывный ряд преемственно сменявших друг друга епископов может быть доведен до апостолов. Дело епископа — охранять и истинное учение от искажения; епископы даже имеют особую харизму истины (charisma veritatis). Все это вместе взятое и обосновывает истину апостольства Церкви, ту истину, что Церковь неповрежденно сохраняет преданное ей апостолами истинное учение Христово. Преемственный епископат, следовательно, есть признак истинной Церкви, и без иерархии нет Церкви. Был ли этот пункт учения о Церкви совершенно новым в истории догмата о Церкви? Научный ответ на поставленный вопрос связан с вопросом о происхождении епископата и потому в высшей степени труден. Трудность эта обусловлена недостатком точных исторических сведений. Все исторические сведения при всей их малочисленности отличаются кроме того неопределенностью, так что допускают возможность самого разнообразного их истолкования. Едва ли можно указать в истории древней Церкви более запутанный для научного решения вопрос, нежели вопрос о происхождении епископата. По этому вопросу учеными высказано бесконечное множество мнений. Однако в западной протестантской науке за последнее полустолетие сложился более или менее общепринятый взгляд на происхождение епископата; основу для этого взгляда заложил Альбрехт Ричль[411], которому следуют многие ученые, кончая знаменитым Гарнаком[412]. Кратко эти более или менее общие взгляды можно изложить так[413]. С самого начала существования христианской Церкви в ней была двойная форма организации. Учительная деятельность была на обязанности особых харизматических лиц — евангелистов, апостолов, пророков, учителей. Деятельность этих лиц не была ограничена какою-либо отдельною общиной; напротив, это были странствующее миссионеры и учители. Наряду с этой общецерковной харизматической организацией была организация отдельных общин. Во главе общин вначале, естественно, стали старцы. Из них образовался пресвитериат (πρεσβυτέριον), из которого скоро выделились выбранные лица — епископы и диаконы. Эти лица непричастны были к учительству: их обязанности были административно-хозяйственного характера. Совершение Евхаристии и заведование имуществом — вот вся деятельность епископов и диаконов. Уже только во II веке епископат получил

особенное положение в церковной организации. Постепенно образовался монархический епископат. Между харизматиками и епископами была продолжительная борьба, в которой победил епископат, воспринявший после этой победы учительную деятельность харизматиков на себя. Борьба с гносисом во второй половине II века создавала наиболее удобную почву для победы епископата везде. К концу II века и сложился тот строй церковный, который мы можем видеть в сочинениях св. Иринея и Тертуллиана. Все это — «положения, которые успели уже войти в научный обиход и опровергать которые можно только с известной долей риска для своей ученой репутации»[414].

Но если принять все эти положения протестантской науки, то какое следствие получается для нашего вопроса? Теория идет обыкновенно позади практики. Исторические судьбы возвысили епископат; фактически он стал во главе Церкви, в оправдание этого своего рода захвата создается теория апостольского установления епископата и непрерывного его преемства. В оправдание этой теории, добавляют наиболее решительные из ученых, были составлены около середины II века так называемые пастырские послания, ложно надписанные именем апостола Павла, или, во всяком случае, подлинные послания апостола были интерполированы в интересах иерархии. Что же такое представляет учение св. Иринея об апостольском преемстве епископата? Оно есть изобретение самого Иринея, совершенно не соответствовавшее действительности. Св. Ириней говорит о поставлении первых епископов апостолами, а на самом деле апостолы епископов не ставили. Св. Ириней говорит, что преемственный ряд епископов непрерывно восходит до апостолов. Но в действительности ряд преемственных епископов мог восходить (и то далеко не повсюду) всего лет на 50—60 от времени жизни и деятельности самого Иринея. Вообще учение о важном значении иерархии для Церкви есть нововведение конца II века, неизвестное веку первому, в котором мыслили совершенно иначе. Представляя все эти последствия для нашего вопроса, мы ничуть не утрируем. Подобные суждения мы найдем у самих представителей протестантской науки. Вот, например, что пишет Ричль. «Представленная теория епископата (св. Иринея и Тертуллиана) — одновременно догматическая и историческая. В догматическом отношении она — существенный момент кафолического христианства, в историческом — главная инстанция исторических воззрений Церкви. Мы отказались бы от всего до сих пор изложенного развития, если бы приняли это положение или прибавили бы только кое-что в опровержение

этой исторической теории. Из древнейших или одновременных источников установлено, что развитая Иринеем и Тертуллианом теория епископата не могла иметь значения от начала; содержание принятого за апостольское "Правила веры" (Regula fidei), которое является именно антитезой еретическому гносису II века, доказывает, что идея епископата, которая с ним теснейшим образом связана, могла распространиться и утвердиться только как реакция против гносиса»[415]. В общем буквально повторяющий Ричля Ф. Бохрингер выражает ту же мысль еще более резко. «То, — говорит Бохрингер, — на что должна опираться (эта теория), именно историческая поддержка, — есть историческая фикция. Будто апостолы в основанных ими Церквах поставили епископов, как своих преемников с властью учить... — это предположение, о котором история того времени, как мы видим из древнейших писаний мужей апостольских, ничего не знает и которое только задним числом в последней трети II века было приписано раннейшей истории в борьбе Церкви с гносисом, хотя и не одним только Иринеем, у которого это (не)историческое представление встречается впервые»[416]. Вполне понятно, что православному исследователю уже заранее нельзя согласиться с подобными мнениями. Православный исследователь может, скорее, рискнуть своей ученой репутацией и признать положения, противоречащие данным современной западной науки, чем поступиться своей уверенностью в истинности Предания вселенской Православной Церкви. Кроме отрывочных, допускающих множество толкований, свидетельств древней церковной литературы, у православного исследователя есть еще источник **научных** знаний, это Предание Православно-Соборной Церкви, и он всегда может предпочесть второй источник первому[417].

Однако противоречие между Преданием и научными данными не так уж резко на самом деле, как может показаться после первого знакомства с трудами ученых, наиболее резко выразивших свои крайние взгляды по вопросу о происхождении епископата в христианской Церкви. Если глубже вникнуть в положение дела, то окажется, что не все благополучно и в протестантской науке, не так уж все точно решено, что научно несостоятельны все возражения. Можно даже сказать, что по самому состоянию источников исторического знания, о котором мы уже говорили, невозможен такой научный ответ на вопрос о происхождении епископата, после которого не оставалось бы места никаким сомнениям[418]. А потому «для научного самоудостоверения Церкви православная наука должна выполнить только следующие два

условия: первое — раскрыть бездоказательность отрицательного своемудрия и суемудрия; второе — доказать, что известная, подвергающаяся вражеским нападениям истина всегда составляла и представляет **необходимое** содержание соборного сознания Церкви»[419]. Первая задача в нашем вопросе должна быть выполнена науками церковной истории или церковного права, и мы можем сложить с себя обязанность «раскрывать бездоказательность отрицательного суемудрия» по вопросу о происхождении епископата, тем более что эта задача с успехом выполнена в русской науке[420]. Вторая задача уже историко-догматического характера, а потому мы и должны теперь посмотреть, нет ли в древней христианской литературе свидетельств о том, что идея апостольского учреждения епископата и его непрерывного преемства как основы и ручательства за неповрежденность в Церкви апостольского Предания не чужда была церковному сознанию с древнейших времен.

Прежде всего можно сделать такое замечание. Учение о непрерывном преемстве епископства от апостолов, как признак истинной апостольской Церкви, было выражено св. Иринеем в борьбе с гносисом. Это обстоятельство, как сказано выше, дает западным ученым основание утверждать, будто учение это изобретено почти всецело одним св. Иринеем. Нам кажется, напротив, это обстоятельство может говорить только против подобного утверждения. Возможно ли, чтобы св. Ириней в борьбе с гносисом сослался на «историческую фикцию»? Не говоря уже о том, что подобное предположение заведомой недобросовестной лжи со стороны св. Иринея совершенно недопустимо в отношении этого великого отца Церкви[421], возникает недоуменный вопрос: могла ли иметь подобная ссылка на «историческую фикцию» какое-либо значение для полемического успеха? Не прошло еще и века со времени смерти апостолов; их Предание жило еще во всех христианских общинах; ведь жили еще дети тех людей, которые имели общение с самими апостолами, слышали их учение и, конечно, передавали его детям своим[422]. Сослаться в полемике и при таких обстоятельствах на «историческую фикцию» — это значило бы не только не убедить противников, но и посеять недоверие в своих. Если бы аргументация св. Иринея была «псевдоисторической», как назвал ее Ф. Луфс, то ее несостоятельность была бы очевидна в то время для всех, и она не имела бы никакого смысла[423]. Вообще очень трудно понять, как могло случиться, что св. Иринея уличили в подтасовке фактов и в создании «исторической фикции» гностики не II века, а только второй половины XIX.

Обращаясь к сохранившимся литературным данным, прежде всего, **в Евангелии** мы находим учение о том, что **Сам Христос послан Отцом Своим**[424]. Его пища и питие — исполнение воли Пославшего Его Отца[425]. Посланный Богом (ὃν ἀπέστειλεν ὁ Θεός) говорить слова Божии[426]. Его учение принадлежит Пославшему Его[427], поэтому принимающий Его принимает Пославшего Его[428]. Чудеса направлены были к тому, чтобы люди веровали в посланиe Сына[429].

Будучи Сам послан от Отца, **Иисус Христос избирает и посылает апостолов**, сначала только к иудеям[430], а потом и в мир весь[432]. Это послание апостолов ставится как бы в связь с посланием Самого Иисуса Христа: и то и другое послание составляют одну как бы цепь. Как Отец послал Сына Своего, так и Сын посылает Своих учеников[432]. Принимающий апостолов принимает Христа, а принимающие Христа принимают Пославшего Его[433]. *Слушающий вас Меня слушает, и отвергающийся вас Меня отвергается; а отвергающийся Меня отвергается Пославшего Меня* (Лк. 10, 16).

Апостол Павел так же получил непосредственное послание от Господа Иисуса Христа[434], почему он и называет себя постоянно апостолом Иисуса Христа, призванным апостолом (κλητὸς ἀπόστολος)[435], а не людьми поставленным[436]. Непосредственно Христом научен был апостол Павел[437], и сам говорит, что ему была вверена проповедь[438]. Св. Ириней и Тертуллиан в конце II века говорили о церковной истине: quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. В Новом Завете мы имеем уже два последних звена той цепи, через посредство которой преемственно сохраняется и распространяется в мире богооткровенная истина. Первое звено пока не упоминается, потому что его и в действительности еще не было. Но уж из апостольской истории и из посланий апостольских мы узнаем и о дальнейшем преемстве, преемстве епископата от апостолов.

Наука церковной истории может привести много данных за апостольское происхождение епископства в христианской Церкви[439], но нам важно узнать, мыслился ли епископ преемником апостолов в деле учения и сохранения истины, каким он выступает в изложенном нами учении св. Иринея. Об этом можно указать несколько свидетельств уже в раннейших посланиях апостола Павла. В Послании к Филиппийцам апостол пишет: *Умоляю Еводию, умоляю Синтихию мыслить то же о Господе* (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν Κυρίῳ). *Ей, прошу и тебя, искренний сотрудник* (σύζυγε γνήσιε), *помогай им* (συλλαμβάνου αὐταῖς), *подвизавшимся в благовествовании вместе со мною и с Климентом и*

с прочими сотрудниками моими (Флп. 4, 2—3)[440]. Здесь апостол обращается к двум женщинам с увещанием к единомыслию[441], желает устранить какое-либо несогласие в деле веры. Наряду с этим он обращается к своему искреннему сотруднику, очевидно, с просьбой помочь Еводии и Синтихии, достичь единомыслия. Итак, в Филиппах было лицо, которое должно было заботиться о единомыслии верующих и утверждать колеблющихся. Многие ученые пытаются узнать это лицо по имени, но это, конечно, напрасная задача; важно только то, что предстоятелю Филиппийской Церкви апостол Павел дает именно право и власть утверждать членов этой Церкви в единомыслии. Апостол сначала сам увещает к единомыслию, а потом увещать же просит и своего доброго сотрудника; свою учительную деятельность апостол переносит и на предстоятеля общины.

Еще более важное свидетельство находим в книге Деяний апостольских в прощальной беседе апостола Павла с ефесскими пресвитерами. Под пресвитерами здесь нет необходимости разуметь коллегию пресвитеров одной Ефесской Церкви, потому что об этом в тексте нигде не говорится. *Из Милита... послав в Ефес, он призвал пресвитеров церкви* (τῆς ἐκκλησίας) (Деян. 20, 17). Но известно, как долго жил апостол Павел в Ефесе, и, конечно, в окрестностях Ефеса им было основано много Церквей[442]. Сам апостол в речи своей вспоминает, что он *ходил... проповедуя Царствие Божие* (ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων) (Деян. 20, 25). Такие слова будут более понятны, если мы предположим, что апостол видел пред собою предстоятелей разных Церквей, им основанных. Все асийские Церкви как бы объединены были вокруг Ефеса; коринфянам апостол именно из Ефеса передает приветствие от лица всех асийских Церквей[443], а потому и вполне понятно, что, минуя Ефес и желая повидаться с предстоятелями Церквей, апостол посылает именно в Ефес[444]. Что же говорит апостол предстоятелям асийских Церквей? Апостол вспоминает о своей учительной деятельности: *я не упускал возвещать вам всю волю Божию* (Деян. 20, 27)[445], а затем непосредственно продолжает: а потому (οὖν) *внимайте себе и всему стаду* (ποιμνίῳ), *в котором Дух Святый поставил вас* епископами (ἐπισκόπους), *пасти* (ποιμαίνειν) *Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею* (Деян. 20, 28). Далее взор апостола проникает в будущее: *я знаю, что, по отшествии моем, войдут к вам лютые волки, не щадящие стада; и из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою. Посему бодрствуйте, памятуя, что я три года день и ночь непрестанно со слезами учил* (νουθετῶν) *каждого из вас. И ныне*

предаю вас, братия, Богу и слову благодати Его, могущему более *назидать* (ἐποικοδομῆσαι) *вас... и дать вам наследие со всеми освященными* (Деян. 20, 29–32). В этих словах апостола сказано очень много. Он призывает предстоятелей асийских Церквей, предчувствуя предсказанные ему *узы и скорби* (Деян. 20, 23); ему хочется в последний раз дать им наставление, дать последнее завещание. Ясно, что на предстоятелей Церквей апостол смотрит именно как на охранителей своего дела и преемников его учительства. Не напрасно апостол в своей речи дважды вспоминает свою непрестанную учительную деятельность. Говорит он своим слушателям и о лютых волках, которые не будут щадить стада. Ограждать Церковь от волков должны пастыри Церкви, конечно, словом проповеди и учения. Дух Святой поставил епископов, и цель этого поставления — пасти Церковь. Это место, очевидно, противоречит тому разграничению административных и пастырско-учительных должностей в первохристианской Церкви, которое проводится некоторыми представителями науки[446]. Напротив, иудейским и христианским писателям скорее свойственно именно объединение понятий пастырства и епископства (наблюдения). Слово ἐπίσκοπος и в Ветхом Завете не обозначает только внешнего наблюдателя или распорядителя, но иногда означает и зрителя, например — сердца человеческого[447]. В Новом Завете достаточно указать на слова апостола Петра: *вы были, как овцы блуждающие... но возвратились ныне к Пастырю и Блюстителю душ ваших* (ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν) (1 Пет. 2, 25)[448]. Совмещение епископства и пастырства, следовательно, вполне мыслимо для новозаветных писателей, как это можно видеть и из милетской речи апостола Павла. А потому мы имеем достаточно оснований для признания того, что епископы в Церкви были поставлены продолжателями апостольского дела учительства и охранителями христианского учения от повреждений[449]. Наконец, в речи апостола Павла следует отметить, что он предвидит уклонения и некоторых из предстоятелей, а потому он предает всех их вместе особому покровительству Божию и слову благодати Божией. Таким образом, апостол ясно говорит об особой благодати, которая, если и допускала бы уклонение отдельных руководителей Церквей, охраняла бы всех их вместе от общего уклонения.

Затем о воззрениях апостольского века по вопросу об апостольском преемстве епископов мы можем судить по так называемым пастырским посланиям апостола Павла. Эти послания, как известно, в протестантской науке служат предметом бесконечных споров. Некоторые из авторитетных ученых, как, на-

пример, Цан и Вейсс, считают их подлинными писаниями апостола Павла и относят приблизительно к 65 году. Другие, или, как Гольцман и Юлихер, написание их относят к первой половине II века, или, как Гарнак, делят послания на разные части и относят эти части к разным временам от 90 до 145 года. А потому этими посланиями или совсем пренебрегают, или пользуются ими для характеристики церковного строя и церковных воззрений послеапостольского времени. Для православного исследователя не существует вопроса о времени написания пастырских посланий; последний аргумент в устах православного исследователя есть ссылка на церковное Предание[450]. На все вопросы протестантской науки Православная Церковь может отвечать словами Тертуллиана: «Я наследница апостолов, я владею так, как они вручили вере»[451]. Не входя в исследование о подлинности пастырских посланий[452], мы только отметим, что в [этом] вопросе бросается в глаза circulus vitiosus in demonstrando. Между прочим, подлинность пастырских посланий отрицается на том основании, что в них будто бы заметна теория, только после появившаяся. Но лучше бы по посланиям судить о воззрениях и теориях той эпохи, к которой они принадлежат. Считая же пастырские послания подлинными произведениями апостола Павла, мы по ним можем довольно ясно изложить выраженный в них его взгляд на значение епископа. Нужно, впрочем, сознаться, что пастырские послания не говорят о епископе подробно; в них больше говорится о нравственных качествах епископа; но некоторые из указанных качеств весьма характерны, и по ним можно судить о догматических взглядах св. апостола на значение епископа в Церкви[453].

Как можно видеть из пастырских посланий, апостол Павел сохранение веры в чистоте и неповрежденности не считает призванием исключительно отдельных лиц или одной какой-либо церковной должности[454]. Вся Церковь есть *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3, 15). Однако нельзя не заметить и того, что апостол предстоятелей общин ставит во главе этого дела охранения преданного им учения[455]. Среди качеств епископа апостол называет и подробнее описывает его учительность. Епископ должен держаться *истинного слова, согласного с учением* (ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου), *чтобы он был силен и наставлять в здравом учении* (ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ) *и противящихся обличать.* Много есть *непокорных пустословов и обманщиков*, которым *должно заграждать уста* (ἐπιστομίζειν) (Тит. 1, 9—11). Сохранение истинного Предания и

опровержение лжеучителей, по апостолу, преимущественно лежит на обязанности епископа[456].

В Послании к Тимофею среди других качеств епископа опять указывается учительность — διδακτικόν[457]. От епископа апостол требует, чтобы он был *не корыстолюбив* и *не сребролюбив* (1 Тим. 3, 3). Указание на эти качества заставляет предположить, что в руках епископа было заведование церковными имуществами. Кроме того, епископ называется Θεοῦ οἰκονόμος. Он *должен быть непорочен, как Божий домостроитель* (ὡς Θεοῦ οἰκονόμον) (Тит. 1, 7). Но напрасно поэтому считать епископа распорядителем одних только имуществ[458]. Нужно обратить внимание на многие другие качества, требование которых мало понятно в приложении к эконому или казначею. Какое, например, значение для казначейской должности имеет требование единобрачия, это известное μίας γυναικὸς ἀνήρ[459]? К указанным нами требованиям от епископа учительности, требованиям совершенно непонятным в приложении к казначею, нужно еще прибавить миролюбие, тихость, смирение, негневливость[460]. Указание всех этих качеств говорит именно о том, что епископ не был распорядителем одних только имуществ, что с верующими ему приходилось сталкиваться не по одним только хозяйственным вопросам. Название епископа домостроителем (οἰκονόμος) Божиим, если его брать в связи со всем строем мысли апостола, — весьма характерно. Различные места из посланий самого апостола Павла прекрасно изъясняют нам это наименование епископа. Домом Божиим апостол называет Церковь Бога Жива. Все его наставления Тимофею имеют одну цель — чтобы он знал, *как... поступать* (ἀναστρέφεσθαι) *в доме Божием* (1 Тим. 3, 15), то есть чтобы знал свои задачи и обязанности как домостроителя Божия, управителя Церкви[461]. Мысль апостола движется все время в сфере, далекой от финансов. Он и в других местах οἰκονόμος называет себя и других в выражении — домостроители таин Божиих, (οἰκονόμοι μυστηρίων Θεοῦ)[462], а апостол Петр всех верующих называет домостроителями *многоразличной благодати* (οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος) (1 Пет. 4, 10)[463]. Греческое слово οἰκονομία в том же послании обозначает назидание в вере[464]. Замечательно, что одни и те же слова употребляются апостолом для обозначения управления епископа своим домом и Церковью. Управлять домом и управлять Церковью — это апостол обозначает одним и тем же термином προΐστασθαι[465]. Да и вообще у апостола идет параллельно речь об управлении епископа его собственным домом и об управлении Церковью. Епископ должен быть *хорошо управляющий* (προϊστάμενον) *домом своим, де-*

тей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять (προστῆναι)... *домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?* (1 Тим. 3, 4—5). Особенно эта связь между управлением Церковью и управлением домом своим видна в Послании к Титу. Только что охарактеризовал апостол семейное положение епископа: он — имеющий верных детей, *не укоряемых в распутстве или непокорности,* и тотчас мысль апостола обращается к Церкви: *ибо епископ должен быть непорочен, как Божий домостроитель* (οἰκονόμον) (Тит. 1, 6—7). Ясно, что апостол мыслит епископа именно руководителем общины. Как в своем собственном доме каждому подлежат все части, так и епископу подвластны все отрасли церковной жизни. В доме своем епископ следит за детьми чтобы они были добрыми христианами — правоверующими (τέκνα ἔχων πιστά), доброго поведения; дети должны быть покорны отцу. Так апостол представляет и дело епископа в Церкви. Он должен всех считать детьми, следить, чтобы они держались истинного учения и были целомудренны. Эту деятельность епископа апостол и ставит на первое место; да это обусловлено было и обстоятельствами времени. Не так-то уж полна была жизнь христиан того времени материальными интересами. Никогда христианские общины не следует представлять какими-то экономическими обществами. Напротив, прежде всего нуждалась в руководстве их религиозно-нравственная жизнь, вере и нравам христиан прежде всего грозила и опасность. Не напрасно пастырские послания наполнены речами апостола о множестве лжеучителей, этих лютых волков, не щадящих стада. Учительная деятельность, руководство верующими в области их веры, охранение преданного учения в неповрежденности — вот обязанности, возлагаемые апостолом на епископов.

Таково положение епископа внутри христианской общины. Но апостол представляет епископа человеком, стоящим во главе общины и для внешних. Ефесские Церкви могли иметь какие-либо сношения с языческим обществом. Очевидно, эти сношения апостол считает делом епископа, когда требует, чтобы епископ был лицом почтенным и не только для одних христиан, но и для внешних. Он должен *иметь доброе свидетельство от внешних* (μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν), *чтобы не впасть в нарекание и сеть диавольскую* (1 Тим. 3, 7).

Таким образом, положение епископа в Церкви, по апостолу, весьма высоко. Так судит об этом и сам апостол, когда считает епископство предметом искания[466] и допускает возможность для епископа искушения властолюбием и гордостью. Потому

епископ *не должен быть из новообращенных* (μὴ νεόφυτον), *чтобы* возгордившись *подпал осуждению с диаволом* (1 Тим. 3, 6)[467]. Для епископства требуется испытанный в вере, испытанный в христианском смиренномудрии, для которого искушение гордостью было бы неопасно. Но уже самая возможность возгордиться указывает именно на главенство епископа в христианской общине.

Хотя Тимофея и Тита нельзя считать в собственном смысле епископами, но все же их положение по существу ничем особенным не отличалось от епископского. Они были для целого ряда Церквей тем, чем епископ был в каждом отдельном[468] городе, в каждой отдельной христианской общине. Но Тимофей и Тит совмещали в себе управление всеми отраслями церковной жизни, они учили[469], заботились о распространении и сохранении истинного учения[470], обличали лжеучителей[471], отлучали еретиков от Церквей[472], поставляли на церковные должности[473] и так далее[474]

Подобное же об иерархических должностях говорит и апостол Петр. «Пресвитеров ваших (πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν) *умоляю я,* сопресвитер *и свидетель страданий Христовых... пасите* (ποιμάνατε) *Божие стадо, какое у вас* (τὸ ἐν ὑμῖν), *(надзирая за ним)*[475] *не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием* (τῶν κλήρων)... *но подавая пример стаду* (1 Пет. 5, 1–3)[476]. Отношение иерархии к церковным общинам уподобляется, как и в милетской речи ап. Павла, отношению пастуха к стаду. Это сравнение понятно только тогда, когда предположим, что поставленный апостолами пресвитер или епископ имел в своем распоряжении все отрасли церковной жизни. Здесь же апостол себя называет сопресвитером. Это опять-таки указывает на то, что в Церквах Понта, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии, к которым было адресовано Первое послание Петра, были во главе общин столь же полновластные руководители, какими были и сами апостолы.

Как можно видеть из всего вышеизложенного, именно епископы были теми лицами, которым апостолы вручили управление Церквами в полном смысле этого слова: епископство — должность, не ограниченная только административной и экономической деятельностью, но включающая в себя и учительство, и сохранение истины. Такую именно всеобъемлющую церковную должность и установили апостолы. Деописатель сообщает об апостолах Павле и Варнаве, что они при самом основании Церквей рукополагали в каждой Церкви пресвитеров (χειρο-

τονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους)[477]. Дееписатель замечает об этом мимоходом. Ясно, что для него и для его читателей рукоположение пресвитеров при основании Церкви было самым понятным и обычным явлением. Титу апостол Павел писал: *Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты* совершил *недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров* (καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους), *как я тебе приказывал* (διεταξάμην — точнее — «установил порядок») (Тит. 1, 5). В посланиях к Тимофею подобного наставления нет, но те подробные перечисления необходимых епископу качеств, которые мы в них читаем, получают свой смысл только при том предположении, что апостол Павел хочет дать Тимофею как бы некоторое руководство при поставлении епископов[478].

В апостольских же посланиях мы встречаем указание и на особый акт руковозложения, который сообщал поставляемому в должность особый дар[479].

В век апостольский и послеапостольский мы видим в христианской Церкви, кроме лиц иерархических, еще харизматиков, свободных учителей и проповедников — апостолов, евангелистов, пророков и учителей[480]. После открытия «Учения двенадцати апостолов» значение этих харизматиков было оценено в ученой, преимущественно протестантской, литературе чересчур высоко: все учительство в Церкви было приписано исключительно харизматикам, и в этом отношении их противопоставили лицам иерархическим, которым эта учительная деятельность будто бы была совершенно чужда. В I веке было две организации церковных: иерархическая, или местная, и харизматическая — общецерковная. Представители первой были администраторами и казначеями, представители второй — учителями и совершителями богослужения[481]. С точки зрения этого взгляда, преемниками апостолов в собственном смысле были именно харизматические учители. Иерархия же объявила себя преемницей апостолов только после того, как вытеснила харизматиков[482]. Поэтому даже и те из ученых, которые не отвергают апостольского учреждения епископата, не признают апостольского преемства позднейшего епископата. Так, например, А. Ричль, признавая исторический факт учреждения апостолами епископства и иерархии вообще, в то же время иерархические должности считает полярной противоположностью апостольства[483]. Но приведенные нами данные из новозаветных книг Священного Писания не позволяют согласиться, прежде всего, с тем, будто иерархическим лицам была совершенно чужда учительная деятельность. Напротив, именно иерархические лица и являют-

ся единственно рукоположенными и определенными на церковное служение; о харизматиках нигде не говорится, чтобы они как-нибудь рукополагались. Поэтому должно признать, что харизматики были именно только свободными и добровольными учителями и проповедниками наряду с постоянной иерархической должностью, в состав которой входило и право учительства. Сам по себе дар Духа Святого (χάρισμα) еще не делал его носителя должностным лицом, представителем организации, и должно говорить не о харизматической организации, а только о харизматиках, действовавших при господстве единственной иерархической церковной организации. Притом следует отметить, что в новозаветных книгах χάρισμα — понятие широкое: под него подходят и все вообще служения церковные, даже благотворительность[484].

Таким образом, в новозаветных книгах мы не находим какой-либо подробно развитой теории об апостольском преемстве епископства, но видим это самое преемство в его начале. Апостолы, основывая Церкви, передавали полное руководство ими (включая сюда и учительство) учрежденной ими иерархии (см.: Тит. 1, 5: διεταξάμην), которую иногда сами же они, а иногда и через своих заместителей, каковы были Тимофей и Тит, и рукополагали. Теорию апостольского преемства признают «неточной и даже неверной», но, говоря это, под теорией апостольского преемства епископов разумеют теорию, «по которой епископы являются в полном смысле преемниками апостолов, унаследовавшими в полной мере их полномочия»[485]. Но такой теории не высказывали ни св. Ириней, ни Тертуллиан. Служение апостолов и св. Ириней, и Тертуллиан признают особенным. Апостолы основывали Церкви, а потом вручали управление этими Церквами и охранение Предания епископам[486]. Это прекрасно выражает А. В. Горский, когда говорит, что «служение апостолов было беспреемственно; в собственном смысле апостолы себе преемников не имели и иметь не могли. Петр и Павел, говорит Ириней, передали Лину не апостольство, но **епископство**»[487]. По мнению В. Н. Мышцына, «тот факт, что апостолы установили епископство и поставляли епископов, не говорит еще об апостольском преемстве епископов, как не дает оснований к подобному же заключению факт поставления диаконов»[488]. Но с этим мнением решительно нельзя согласиться. Апостолы не только установили епископство и поставили епископов, но, как неоднократно говорил сам же автор, вручили им и учительство в Церкви вместе с управлением, чего диаконам не вручали. Поэтому диаконы в отношении сохранения Христовой истины не

могут быть названы преемниками апостолов. Епископы — преемники апостолов не в смысле полного с ними равенства, а только, будучи вначале поставлены апостолами, преемственно от апостолов сохраняют истинное учение в Церкви. Преемством своих епископов Церковь доказывает свое апостольство[489]. Теория апостольского преемства епископов, подробно раскрытая впервые св. Иринеем, есть одно из доказательств положения: Церковь есть хранительница истины, и кратко эта теория может быть выражена так: Христос передал истину апостолам, апостолы — Церкви, которая в преемстве своих епископов и сохраняет эту истину в неповрежденном виде. Как апостолы, получив истину от Христа, не сделались Ему равны, так и епископы, будучи преемниками апостолов, не должны быть непременно такими же апостолами. Как апостолы избраны Господом для распространения Евангелия «до последних земли», так епископство установлено святыми апостолами для хранения истины в Церкви до скончания века[490]. Учение же о богоучрежденности в Церкви епископства, продолжающего дело апостолов, ясно выражено апостолом Павлом. Итак, в Новом Завете мы находим следующие мысли. Господь Иисус Христос послан в мир Богом Отцом. Иисус Христос послал апостолов. Апостолы установили епископство, поручив ему полное руководство Церквами, которые они сами основали.

Из конца апостольского века мы имеем еще одно замечательное свидетельство, из которого можно видеть, что такое был епископ в каждой отдельной общине. Разумеем **Третье послание апостола Иоанна**. Несмотря на свои небольшие размеры, это послание заключает в себе много данных для характеристики значения епископа и потому привлекает к себе внимание ученых[491]. Мы постараемся извлечь из этого послания только то, что относится непосредственно к нашему вопросу об апостольском преемстве епископов. Из послания видно, что стоящий во главе общины Диотреф не принимал в своей Церкви странствующих с проповедью миссионеров, даже запрещал принимать их желающим (см.: 3 Ин. 1, 10). Гай, которому адресовано письмо, все же принимал миссионеров, но, очевидно, становясь ослушником своего предстоятеля, чувствовал себя неспокойно, а потому апостол Иоанн своим высшим авторитетом одобряет его поступок (см.: 3 Ин. 1, 5—6). Апостол писал о принятии проповедников Церкви, но Диотреф не принимал этих посланий (см.: 3 Ин. 1, 9). Из этого можно видеть, что все сношения Церкви с людьми или общинами посторонними происходили опять-таки через Диотрефа. В послании Диотреф

назван любящим первенствовать (ὁ φιλοπρωτεύων, см.: 3 Ин. 1, 9). Нельзя поэтому думать, будто он присваивал себе первенство, которого не имел[492]. Апостол ничуть не упрекает его за первенство, а упрекает только за его особенную любовь к первенству, за его ревнивое отношение к своей власти[493]. Это властолюбие Диотрефа сказалось в том, что он отвергает даже авторитет самого апостола, поносит его *злыми словами* (3 Ин. 1, 10). Апостол Иоанн, как и апостол Павел, поставлял в Церквах епископов[494], но пока был жив сам, считал себя верховным руководителем всех Церквей. Диотреф, однако, начал отрицать власть апостола; в этом сказалось его властолюбие. Но положение Диотрефа, как оно изображено в послании, было весьма высоко — это был первый в общине, полный ее руководитель и распорядитель, даже начальник, он даже отлучает от Церкви (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει — см.: 3 Ин. 1, 10). Поэтому случай с Диотрефом можно считать доказательством того высокого положения, которое занимали в Церквах епископы уже в конце апостольского времени, — именно они были полными руководителями Церквей. Если мы обратим внимание на причины поступка Диотрефа, то мы должны будем счесть его прежде всего охранителем чистоты учения. Почему Диотреф не принимал миссионеров? Повод к этому, нужно думать, был. Во Втором послании апостол Иоанн говорит, что среди странствующих учителей много обольстителей (см.: 2 Ин. 1, 7). Апостол дает признак, по которому можно было бы отличать ложное учение (см.: 2 Ин. 7), и убеждает не принимать лжеучителей в дом и не приветствовать их (см.: 2 Ин. 10), ибо приветствующий лжеучителя *участвует в злых делах его* (2 Ин. 1, 11). Может быть, такие лжеучители выходили даже из бывших учеников апостола Иоанна[495]. Это свидетельство можно дополнить данными из «Учения двенадцати апостолов» — памятника хронологически весьма близкого. Ведь и там постоянно внушается следить за чистотою учения и нравов странствующих проповедников. Очевидно, в среде миссионеров-проповедников появились различные злоупотребления[496]. Община Диотрефа, может быть, имела уже случай так или иначе пострадать от этих миссионеров, а потому и не противилась епископу, когда он запретил принимать их. Но это рисует нам Диотрефа именно как стоящего на страже Церкви, охраняющего ее от возможных заблуждений; он — в полном смысле преемник апостолов, может быть, и поставленный непосредственно апостолами. Впрочем, все это, конечно, нисколько не оправдывает недоброго отношения Диотрефа к апостолу[497].

Совершенно о таком же положении епископа в отдельной общине узнаем и из Апокалипсиса. Во второй и третьей главах Апокалипсиса содержатся откровения о семи малоазийских Церквах — Ефесской, Смирнской, Пергамской, Фиатирской, Сардийской, Филадельфийской и Лаодикийской. Каждое откровение предваряется словами: *Ангелу... церкви напиши*[498]. Если под этими Ангелами разуметь епископов[499], то данные, которые мы имеем в Апокалипсисе, характеризуют положение епископа весьма определенно. Епископ стоит во главе церковной общины. Он получает от апостола послания и сообщает их Церкви (как и в Третьем послании апостола Иоанна). Он же — блюститель чистоты учения. Он испытывает тех, которые называют себя апостолами, то есть странствующих миссионеров-проповедников[500]. Ангел Смирнской Церкви борется с еретиками иудействующими (см.: Откр. 2, 9). Ангелу Пергамской Церкви ставится на вид, что у него есть *держащиеся учения* Валаамова (Откр. 2, 14—15)[501], а Ангелу Фиатирской Церкви то, что он допускает *жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение* (καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ) *рабов* Божиих (Откр. 2, 20). Всем же прочим, находящимся в Фиатире, внушается держать то, что имеют (см.: Откр. 2, 24—25). Ангелу Сардийской Церкви апостол пишет: *Бодрствуй и утверждай* то, что близко *к смерти... Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покайся* (Откр. 3, 2—3). Апостол пишет через епископа не о хозяйственных или административных делах, но именно об учении и охранении добрых нравов. Епископа апостол считает своим полным преемником, за которым он только следит, пока еще жив сам. Здесь, правда, нет **теории** апостольского преемства, но мы встречаемся с самим фактом преемства, что, конечно, не менее важно.

С конца I века сохранилось еще одно весьма важное свидетельство о положении епископства в христианской Церкви — разумеем послание Климента Римского к коринфянам. Этот памятник нужно ценить весьма высоко, как это делает и Гарнак в одном из своих последних произведений, где он называет послание по времени и происхождению, форме и значению одним из важнейших, если не самым важным памятником письменности послеапостольского времени[502]. Действительно, это послание, кроме греческого оригинала, имеется в латинском, сирском и коптском переводах; одна из двух греческих рукописей, в которых сохранилось послание, есть знаменитый Александрийский кодекс; в Сирской рукописи послание также стоит в связи с книгами Нового Завета, между посланиями соборными и

посланиями апостола Павла, и даже разделено на литургические перикопы[503]. Весьма высоко ценила это послание и церковная древность. Дионисий Коринфский в письме к римскому епископу Сотеру (около 170 г.) сообщает, что послание Климента читалось в церкви: «Сегодня, — пишет Дионисий, — мы провели святой воскресный день и прочитали ваше послание, которое для собственного назидания всегда будем читать, как и написанное еще прежде Климентом»[504]. А св. Ириней свидетельствует так: «Когда произошло немалое разномыслие (στάσεως γενομένης) между братьями в Коринфе, Церковь Римская написала к коринфянам весьма важное (ἱκανωτάτην) послание, увещевая их к миру, и восстановляя их веру, и возвещая недавно принятое от апостолов Предание (ἣν νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσιν εἰλήφει)»[505]. Таким образом, Ириней видит в этом послании как бы существенное содержание апостольского Предания[506]. Послание написано от лица важнейшей Церкви Запада к знаменитой Церкви Востока[507]. А потому мы и должны смотреть на него как на выражение подлинного апостольского Предания. Но в этом послании мы можем находить даже некоторую теорию апостольского преемства церковной иерархии.

Послание написано по поводу «неприличного и чуждого избранникам Божиим, преступного и нечестивого мятежа, который немногие дерзкие и высокомерные люди разожгли до такого безумия, что почтенное, славное и для всех достолюбезное имя коринфян подверглось великому поруганию»[508]. Можно думать, что мятеж состоял в том, что коринфяне перестали повиноваться предводителям своим (ἡγουμένοις) и воздавать должную честь пресвитерам (πρεσβυτέροις)[509] и лишили служения некоторых неукоризненных епископов[510]. Во главе возмущения стояло несколько лиц; из некоторых замечаний послания можно заключить, что это были харизматические проповедники: здесь они описываются так же, как и в «Учении двенадцати апостолов»[511]. Следовательно, под руководством этих людей вспыхнул как бы мятеж против прежних предстоятелей общины. В своем послании Климент убеждает покориться иерархии. Нужно заметить, что Климент не имеет повода говорить о различных степенях иерархии: он убеждает вообще мирян повиноваться иерархии[512].

Среди общих рассуждений о покорности и смирении, которыми наполнена бóльшая часть послания, Климент ссылается и на установление иерархии апостолами, и на ее преемство. Вот его собственные слова: «Апостолы благовествовали нам (ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν) от Господа Иисуса Христа; Иисус Христос был

послан (ἐξεπέμφθη) от Бога. Итак, Христос от Бога, а апостолы от Христа: и то и другое было в порядке (εὐτάκτως) по воле Божией. Принявши повеление, (апостолы), совершенно убежденные воскресением Господа нашего Иисуса Христа и утвержденные в вере словом Божиим, с полнотою (μετὰ πληροφορίας) Святого Духа вышли, благовествуя наступающее Царство Божие. Проповедуя по городам и селам, они поставляли первенцев их (καθίστανον ἀπαρχὰς αὐτῶν), по испытании их Духом, епископами и диаконами для будущих верующих. И это не новость (καὶ τοῦτο οὐ καινῶς); много времени раньше написано о епископах и диаконах. Ибо так говорит Писание: поставлю епископов их в правде и диаконов в вере (см.: Ис. 60, 17)[513]. Апостолы наши знали через Господа, что будет раздор о епископском достоинстве (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς). По этой самой причине они, получивши совершенное предведение, поставили вышеназванных (τοὺς προειρημένους) и потом дали закон (ἐπινομήν), чтобы, когда они почиют, другие испытанные мужи приняли (διαδέξωνται) их служение (λειτουργίαν). Итак, почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены ими (то есть апостолами) или после другими почтенными мужами с согласия всей Церкви (συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης) и которые служили стаду Христову неукоризненно, со смирением, кротко и беспорочно и притом в течение долгого времени от всех получили одобрение. Немалый будет нам грех (ἁμαρτία οὐ μικρά), если неукоризненно и свято приносящих дары будем лишать епископства (τῆς ἐπισκοπῆς)»[514].

Вот как решает Климент происшедший в Коринфе спор из-за ἐπισκοπή. Он указывает основание, почему нельзя лишать служения тех лиц, против которых поднято было возмущение харизматиками. Основание это лежит в том, что они были поставлены на служение почтенными мужами, которые сами были поставлены во главе Церквей апостолами. Всякий спор из-за ἐπισκοπή должен прекратиться, потому что церковные должности установлены Богом[515], и настоящие носители их получили законное поставление в эти должности. Поэтому восстающие против иерархии лишены упования, и Климент грозит им наказанием[516]. Самими апостолами установлен закон (ἐπισκοπή), чтобы иерархическое служение в Церкви не прекращалось, но преемственно передавалось из поколения в поколение. Вот это-то преемство и отличает настоящих руководителей общины от всех других. Можно легко проследить преемственный ряд этих предводителей (ἡγούμενοι) до апостолов. Носители церковных должностей в Коринфе были поставлены почтенными мужами

(ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν) или первенцами веры; эти последние поставлены были апостолами. Апостолы были посланы Господом Иисусом Христом, а Христос — от Бога. На таком преемственном поставлении и зиждется иерархический строй Церкви; личная же харизма без поставления не дает права быть законным руководителем Церкви[517].

В протестантской ученой литературе обыкновенно в коринфском происшествии, вызвавшем послание Климента, видят один из частных случаев проявления борьбы, которую будто бы вел епископат с представителями древнейшей харизматической организации, когда начал присваивать исключительно себе их исконные права учительства[518]. Но больше оснований представлять дело так, что именно харизматики восставали против с самого начала существовавшей иерархии. В силу своих особых дарований они могли иногда приобретать большее уважение в общинах, так что их епископы, лишенные [таких] чрезвычайных дарований, теряли свое значение[519]. На такой почве возникло недоразумение и в Коринфе, и Климент пишет не о чем-либо новом, неведомом для коринфян; он только убеждает их не отрекаться от установленной апостолами иерархии ради харизматиков[520]. Убеждение свое Климент и обосновывает именно тем, что указывет на учреждение апостолами церковных должностей, которые должны преемственно сохраняться в Церкви.

Правда, учение о преемстве епископата у Климента не раскрыто так подробно, как его после изложил св. Ириней, но это и вполне понятно. Ведь спор в Коринфе касался не вопросов веры, а церковного управления; это был спор из-за ἐπισκοπή[521]. Клименту и не было нужды подробно говорить о преемстве епископов как хранителей истины. Но и не имея прямого повода, Климент все же выразил довольно определенно учение о преемстве епископов. Уже в послании Климента видим ту же цепь преемства, как и у св. Иринея и Тертуллиана: Бог, Христос, апостолы, епископы[522]. Поэтому начало и изобретение теории апостольского преемства епископов нужно бы приписывать не св. Иринею, а Клименту и относить его не ко второй половине II века, а к концу первого. Так, действительно, и поступают некоторые в новейшее время, например, Зом. Как известно, этот ученый построил гипотезу о бесправном состоянии Церкви в первое время, когда было какое-то непонятное харизматическое управление[523]. Послание Климента, по его мнению, юридический строй римской общины с ее епископальным устройством возводит к Божескому определению. В устройстве римской общины мы имеем пред собою ту форму организации, которая образует

единственный исходный пункт всей последующей истории церковного строя. Отсюда — великое значение послания Климента для истории церковного строя. Здесь мы видим пред собою ту форму организации, из которой вышло все позднейшее[524]. Но в приложении к посланию Климента уже совершенно невозможно допустить, чтобы оно внесло что-либо новое, ранее не бывшее[525], стало новым моментом церковного учения. Климент, может быть, сам был современником святых апостолов[526]; писал он свое послание спустя всего 30 лет со дня смерти апостолов Петра и Павла. Апостолы представляли собой, как видно и из самого послания[527], всем еще памятные примеры. В Коринфе, как мы видели по словам самого послания, были предстоятели, поставленные самими апостолами. Предание апостольское было еще весьма живо в памяти христиан, ведь не прошло даже и одного поколения. Как можно даже мыслить, будто Климент и вся римская община решились выдавать в официальном послании заведомо новое, свое, за апостольское, за Христово? Еще непонятнее, как послание с таким новым и даже противоречащим апостольскому учению, которое все еще хорошо помнили, содержанием могло иметь какое-нибудь значение для коринфян и даже могло получить у них такой высокий авторитет, о котором говорит письмо Дионисия к Сотеру[528]? Кроме того, в послании сам Климент ясно говорит, что и у коринфян до возмущения был правильный строй, согласный с заповедью апостолов. Таким образом, учение об апостольском преемстве епископства, выраженное в послании Климента[529], невозможно считать положившим начало вообще церковному учению об этом предмете, но только звеном в преемственно передававшемся от апостолов Предании[530]. «Возведение Климента в основателя католицизма — гипотеза Зома, не имеющая за собой никаких исторических оснований». «Да, что святой Климент, муж апостольский, был точным ревнителем и даже в записях сохранившим апостольские установления — этот факт засвидетельствован общим церковным Преданием».[531]

Итак, в послании Климента Римского мы видим, как уже в I веке, хотя учение этого века мало известно, Церковь в своем самосознании, в догмате о Церкви, уже так или иначе мыслила об апостольском преемстве епископата как о признаке истинной Церкви[532].

Всего двумя десятилетиями отделен от послания Климента весьма важный памятник, где встречаем постоянно речь о Церкви. Это — послания св. Игнатия Богоносца. Послания св. Игнатия Богоносца в некоторых отношениях весьма замечательны

и даже выделяются из других произведений церковной литературы II века. В истории новейшей церковно-исторической науки им суждено было иметь весьма большое значение, именно — в решении вопроса о первоначальном устройстве христианской Церкви. Наиболее радикально отрицательные авторы, писавшие о происхождении церковной иерархии, каковы, например, А. Ричль или Бохрингер, исходили из признания неподлинности посланий св. Игнатия, которые они относили к концу второго века[533]. Таким образом, было у протестантских ученых целое столетие (от св. апостолов до св. Иринея), в котором они могли помещать измышленный ими процесс образования монархического епископата. В последние десятилетия в протестантской науке подлинность посланий св. Игнатия общепризнана, и отсюда начинается даже и в протестантских ученых трудах поворот в сторону ортодоксии. С признанием подлинности посланий св. Игнатия [возникло] едва ли преодолимое затруднение поместить весь процесс мнимого развития епископской власти в Церкви в столь краткий период времени, как полустолетие[534]. По необходимости пришлось или отказаться от прежних решительных гипотез, или создать новые, которые, во всяком случае, много ближе к православному учению об изначальности в Церкви богоустановленной иерархии[535]. В истории догмата о Церкви послания св. Игнатия, с одной стороны, весьма важны; с другой — их значение довольно ограниченно. Некоторые мысли в этих посланиях выражены весьма решительно и очень часто повторяются; но другие мысли совершенно не развиты. Послания отличаются как бы некоторой недоговоренностью; такое впечатление производят они на читателя. Поэтому на исследователе лежит долг уклониться от двух возможных крайностей: не злоупотреблять аргументом e silentio, в чем обыкновенно повинны бывают протестантские авторы, и не дополнять мыслей святого отца своими, которые в интересах своей предвзятой теории хотелось бы у него видеть[536]. Поэтому мы изложим учение св. Игнатия о Церкви и о значении в ней иерархии в том виде, каково оно есть в его посланиях, и постараемся, насколько возможно, объяснить особенности этого учения.

Наиболее часто у св. Игнатия повторяется мысль о единомыслии членов Церкви. Он сам о себе говорит, что он делал свое дело как человек, предназначенный к единению[537]. Это единство людей в Церкви св. Игнатий описывает и словами, и сравнениями апостольскими. Язычники и иудеи соединены в едином Теле Церкви Христовой (ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ)[538]. Церковь Антиохийскую св. Игнатий называет малым

Телом (σωματεῖον)[539]. Церковь Ефесскую уподобляет зданию Бога Отца[540]. «Все вы, — пишет св. Игнатий магнезийцам, — составляете из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа»[541]. Церковь же св. Игнатий уподобляет хору, единогласно поющему песнь[542].

Точно так же св. Игнатий ясно выражает общую церковную мысль: вся Церковь есть общество, живущее новой Христовой жизнью. Эту жизнь св. Игнатий называет истинной жизнью, иной жизнью (ἄλλος βίος)[543], жизнь эта поставлена в неразрывную связь со Христом. Без Христа нет истинной жизни[544]. Единение членов Церкви есть Сам Христос[545]; Он — общая жизнь христиан[546]. Христианская жизнь воссияла через Христа и через смерть Его[547]. Неверующие в действительность Плоти Христовой носят в себе смерть[548]. Христос — Глава Церкви, верующие — члены Его (μέλη αὐτοῦ)[549], Церковь — это Божие общество (τὸ ἐν Θεῷ πλῆθος)[550]. В такое общество соединяет людей вера, которая есть Плоть Господа, и любовь, которая есть Кровь Иисуса Христа[551]. Все совершенство в вере и любви, коих нет ничего выше[552]. Христиане — спутники друг другу[553], чада Света истины (τέκνα φωτὸς ἀληθείας)[554], все делают во Иисусе Христе[555]. Неверующие — образ мира сего, а верующие в любви — образ Бога Отца через Иисуса Христа[556]. Христиане оставляют старую закваску и изменяются в новый квас (εἰς νέαν ζύμην)[557]. Единение христиан — телесное и духовное[558]; они имеют неразделенный Дух, Который есть Иисус Христос[559].

Учит св. Игнатий и о Духе Святом как действующем в Церкви принципе новой благодатной жизни. Христиане возносятся на высоту нравственного совершенства Духом Святым[560]. Они — богоносцы и святоносцы[561], успевают в вере и любви, в Сыне, и Отце, и в Духе[562]. Совершенный христианин в себе имеет Бога[563].

Здесь мы собрали случайные выражения св. Игнатия, разбросанные по разным его посланиям. Главная же мысль, которая проникает все послания, это мысль о том, что единая Церковь есть хранительница истины. Это учение мы уже изложили выше, но его необходимо дополнить учением св. Игнатия о значении в Церкви иерархии. Церковная иерархия в посланиях св. Игнатия тесно связана именно с сохранением в Церкви истинного учения. Ведь все послания св. Игнатия были вызваны докетическим лжеучением, которое грозило христианским Церквам. Именно от лжеучителей постоянно предостерегает св. Игнатий малоазийских христиан[564]. Ввиду этой надвигающейся опасности христианам нужно было дать какой-нибудь определенный критерий для распознавания истины и лжи. Этот критерий и

дает св. Игнатий в своих посланиях. Кратко его можно выразить так: нужно быть в полном согласии с епископом и безусловно ему подчиняться. Иерархия в лице епископа есть надежное и, по св. Игнатию, единственное ручательство истинности церковного учения. Этого положения, как и дальше увидим, св. Игнатий почти ничем и не желает доказывать; это для него истина, доказательств не требующая[565]. Согласие с епископом и повиновение ему — это главная мысль св. Игнатия, которую он неустанно повторяет во всех посланиях в различных выражениях. «Вам надлежит согласоваться с мыслью епископа, что вы и делаете», — пишет св. Игнатий ефесянам[566]. «Постараемся не противиться епископу, чтобы нам быть покорными Богу»[567]. Прекрасное дело — знать Бога и епископа[568]. Всякого, кого посылает домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать так же, как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть, как на Самого Господа[569]. Св. Игнатий хвалит диакона Сотиона за то, что он повинуется епископу как благодати Божией, и пресвитерству как закону Иисуса Христа[570]. Траллийцам св. Игнатий также пишет: «Будьте покорны епископу как заповеди, равно и пресвитерству»[571]. Нельзя пренебрегать возрастом епископа, но должно оказывать ему всякое уважение. Повинующийся епископу повинуется, собственно, не ему, но Отцу Иисуса Христа — Епископу всех. Надобно повиноваться епископу без всякого лицемерия, потому что неповинующийся обманывает не этого, видимого епископа, но Невидимого[572]. «Внимайте епископу, дабы и Бог внимал вам. Я — жертва за тех, которые повинуются епископу, пресвитерам и диаконам»[573]. Неповинующиеся епископу недобросовестны (οὐκ εὐσυνείδητοι)[574]. Кто делает что-нибудь без епископа, пресвитера и диакона, тот нечист совестью[575]. Почитающий епископа почтен Богом; делающий что-нибудь без ведома епископа служит диаволу[576]. «Ничего не делайте без епископа и пресвитеров. Не думайте, чтобы вышло что-либо похвальное у вас, если будете делать это сами по себе»[577]. Напротив, «когда вы повинуетесь епископу как Иисусу Христу, тогда, мне кажется, вы живете не по человеческому обычаю, а по образу Иисуса Христа»[578]. Без иерархии нет Церкви[579]. Где будет епископ, там должен быть и народ[580]. «Где пастырь, туда и вы, как овцы, идите»[581]. Уберечься от заблуждения христиане могут только тогда, когда они не будут надмеваться и не будут отделяться от Бога Иисуса Христа и епископа[582]. Которые суть Божии и Иисус Христовы, те с епископом[583]. Если кто станет тщеславиться (речь идет о девственниках), то погиб; а если будет почитать себя больше епископа, то пропал совершенно[584]. Одна Плоть Господа

нашего Иисуса Христа и одна Чаша в единении Крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерами и диаконами[585]. Только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставил это. Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно[586]. «Которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти»[587].

Таким образом, епископ и вся вообще иерархия — вот страж Церкви, по учению св. Игнатия[588]. Совершенно также ясно, что в посланиях Игнатия нет никаких оснований ограничивать деятельность иерархии только экономической стороной церковной жизни. В послании к Поликарпу св. Игнатий как бы начертывает образ епископа. Епископ здесь представляется полным руководителем вверенной его попечению общины. Отпадение от епископа есть отпадение от Истины[589]. Иерархия, по св. Игнатию, стоит во главе всей жизни церковных общин, а не есть только юридическая администрация. Она пасет не тела только верующих, но, главным образом, души их[590]. О других лицах, которые стояли бы наравне с иерархией, у св. Игнатия речи нет. Правда, епископ и вся иерархия поставлены у св. Игнатия в особенную связь с Евхаристией[591], но это нисколько не говорит за то, что Евхаристия — единственное дело иерархии. Можно даже сказать, что в данном случае евхаристическая деятельность иерархии стоит в тесной связи с ее учительством[592]. Послания Игнатия направлены против докетов; иерархия должна была охранять верующих от докетического заблуждения не только проповедью истины, но и совершением Евхаристии, которую отрицал докетизм. Епископ должен умолять всех, чтобы спаслись[593], проповедовать о разных предметах веры и благочестия[594]. Благочестивый епископ, даже и молча, сильнее тех (очевидно, в учении), которые говорят пустое (μάταια)[595]. Вместе с тем епископ должен чаще собирать собрания и на собрания созывать всех членов общины[596]. Евхаристия есть поэтому мерило правомыслия члена Церкви; уклонение от Евхаристии означало уже уклонение в докетизм[597]. Поэтому должно со всею решительностью выставить положение, что, **по учению св. Игнатия, иерархия есть именно охранительница чистоты и неповрежденности христианского учения в Церкви**. Непредубежденное чтение посланий Игнатия должно привести к этому выводу[598].

У св. Игнатия не допускается и мысли о том, чтобы мог погрешить епископ; эта мысль совершенно вне его кругозора. А потому

вполне понятно и то, что св. Игнатий и не говорит ничего о каких-либо нормах, каких должен бы держаться епископ[599]. Поликарпу св. Игнатий пишет, чтобы он руководился только волей Божией[600]. Местная Церковь в посланиях св. Игнатия представляется как бы самодовлеющей, берется как бы вне всякой связи с другими Церквами. Власть епископа ограничена пределами его Церкви. Эта особенность посланий св. Игнатия особенно усиленно подчеркивается протестантскими учеными, которые хотят находить у св. Игнатия учение о единстве невидимой Христовой Церкви. Видимо существуют только отдельные общины, ничем между собой не связанные[601].

Действительно, в своих посланиях св. Игнатий иногда, с одной стороны, поставляет местную христианскую общину во главе с епископом, с другой — всю Церковь вместе во главе с Самим Иисусом Христом. Ефесянам св. Игнатий пишет: «Вы соединены с епископом, как Церковь с Иисусом Христом, как Иисус Христос с Отцом»[602]. Смирнянам пишет: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь»[603]. Здесь впервые в церковной письменности встречается термин ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, и этим термином, нужно думать, обозначается именно вся совокупность Церкви христианской в противоположность отдельной самозамкнутой общине[604]. Можно думать, что у св. Игнатия к употребленному здесь термину καθολικὴ ἐκκλησία дано пояснение в том же послании к смирнянам — ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ[605].

Однако говорить на этом основании о невидимой Церкви нельзя. Ведь из тех же самых посланий св. Игнатия, как уже сказано в начале нашего исследования, мы узнаем о весьма оживленных сношениях частных Церквей между собою. Не было юридических норм, которые связывали бы одну Церковь с другою, это правда; но отсутствие внешних юридических норм еще не означает, будто христианство в действительности было и понималось св. Игнатием только в форме обособленных друг от друга общин. Христианство ведь не представлялось св. Игнатию как только одна видимая его Антиохийская Церковь, христианство во всех Церквах одно; всем Церквам св. Игнатий пишет одно и то же. В послании к ефесянам св. Игнатий говорит даже о епископах, поставленных по концам земли (οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες)[606]. Здесь ясно выступает вся видимая Церковь, управляемая епископами. Здесь можно находить указание даже и на единый епископат всей Церкви[607]. По учению св. Игнатия, вся Церковь соединена со Христом. Христос — ее Глава. Это учение вполне совпадает с учением апостола Павла. Но как из

учения апостола Павла, так и из учения св. Игнатия вовсе не следует, будто единая Церковь, возглавляемая Христом, мыслится лишь невидимой. Напротив, во главенстве Христа, одного для единой Церкви, отдельные Церкви могут находить только побуждение к видимому единению[608]. Церковь св. Игнатий представляет реальным единством. Единая Церковь рассеяна по всем концам мира. В этом отношении послания св. Игнатия поясняют близкие по времени написания[609] мученические акты Поликарпа, где святая кафолическая Церковь и представляется рассеянной по всей вселенной (κατα τὴν οἰκουμένην), так что местные Церкви суть только как бы приходы (παροικίαι) этой единой Церкви[610].

Нужно еще обратить внимание и на то, что ведь св. Игнатий писал отдельным общинам. Ему не было никакого повода говорить о единстве всей Церкви. Поэтому в строго научном смысле можно утверждать только то, что об иерархическом единстве видимой Церкви в его кратких и более или менее случайных посланиях не говорится. Но утверждать, будто св. Игнатий положительно говорит о какой-то невидимой Церкви, это значит дополнять мысль автора своими собственными соображениями, злоупотребляя аргументом ex silentio[611].

Для таких аргументов ex silentio послания Игнатия представляют большой простор, так как при своей краткости они не всегда точно и определенно говорят об одном и том же[612]. Католические ученые, основываясь на многочисленных эпитетах, которыми наделяет Игнатий Римскую Церковь в своем послании, и на выражении: «один Иисус Христос будет епископствовать в ней (в Церкви Сирской) и любовь ваша»[613] — утверждают, что святой Игнатий учил о примате Римской Церкви[614]. Но опять нужно сказать, что из слов св. Игнатия вычитывается гораздо больше, чем в них дано. Слова св. Игнатия в данном случае весьма неопределенны, и можно в них вкладывать какие угодно мысли[615]. Во всяком случае, о юридической зависимости Сирской Церкви от Римской св. Игнатий не говорит. Он пишет: «Поминайте в молитве вашей Церковь Сирскую: у неё, вместо меня, пастырь теперь Бог»[616]. Если бы Церковь Римская имела какие-нибудь юридические права, то Игнатий сказал бы не об одной молитве.

Но католическая точка зрения, очевидно, в посланиях Игнатия усматривает уже епископальную организацию всей Церкви под главенством Рима. В то же время на основании того же послания Игнатия к римлянам утверждают, что в Риме в начале II века даже совсем не было монархического епископа[617]. Но и на это

можно сказать словами Ф. Луфса: представители исторического метода «часто работают с кучей совершенно сомнительных аргументов ex silentio. Кто поручится, например, за то, что справедливо заключение, будто ко времени [написания] послания Игнатия к римлянам в Риме еще не существовал монархический епископат, раз Игнатий не упоминает ни о каком епископе?»[618]

Чтобы не вкладывать в послания св. Игнатия того, чего в них на самом деле нет, нам должно признать в них установленным одно главное положение: в общине охранитель чистоты веры — епископ, и вокруг него все должны объединяться в единомыслии[619]. Почему же епископа считает св. Игнатий охранителем чистоты веры? Представляет ли он для этого какие-либо основания? Мы уже говорили, что эту мысль св. Игнатий высказывает почти безапелляционно. Из его посланий не видно, чтобы где-нибудь были споры о епископской власти. Епископат для св. Игнатия — твердо установившийся институт, а не только зачинающийся. Хотя бы епископ, как в Магнезийской Церкви, был молод[620], однако нет и тени сомнения в его законности. А потому св. Игнатию и не было нужды **доказывать** необходимость повиновения епископу, к этому повиновению нужно было только увещевать и убеждать; о нем нужно было только напоминать без каких-либо особенных доказательств[621]. Затем, св. Игнатий писал общинам, которые знал, где епископами были лица, хорошо ему известные, с некоторыми он связан был тесными узами дружбы[622]. Эти епископы, действительно, были охранителями чистоты учения и до написания посланий. Испытанные лица, молодость которых иногда восходила, может быть, ко временам апостолов, — эти лица не могли изменить истине и впасть в такое заблуждение, как докетизм. Действительное положение епископов и самые личные их качества делали излишней, по крайней мере, для св. Игнатия, какую-нибудь подробную теорию, оправдывающую их церковно-вероучительный авторитет. Кроме того, нельзя на послания св. Игнатия смотреть с абсолютной точки зрения; их значение по самому их назначению и характеру было только относительным. Как частные письма, они имели значение местное и временное. Такие произведения только и понятны в той обстановке, в какой они написаны. Епископ Антиохии под конвоем идет в Рим, где ожидают его мучение и смерть. Пользуясь представляющейся возможностью, он посылает краткие письма Церквам, которые принимали близкое участие в его судьбе. Нет потому никаких оснований требовать и ожидать от св. Игнатия точных и подробных догматических трактатов по каким бы то ни было во-

просам. Всякие теории, оправдывающие авторитет иерархии, рассуждения о церковном устройстве и тому подобное — все это было уже далеко от настроения св. Игнатия. Достаточно прочитать послание к римлянам, чтобы судить, насколько святой отец уже отрешился от земной жизни, от земных отношений.

Однако же у святого Игнатия встречаются краткие замечания, в которых как бы выражается некоторая теория. Замечания эти случайны и кратки, а потому и нельзя на основании их создавать полной теории, иначе мы рискуем подменить мысли святого отца своими собственными. Поэтому мы только соберем все эти замечания воедино.

Прежде всего, у св. Игнатия ясно сказано о богоустановленности иерархии. «Иисус Христос, общая наша жизнь, есть мысль Отца, как и епископы, поставленные (οἱ ὁρισθέντες) по концам земли, находятся в мысли Иисуса Христа»[623]. Епископ — посланник Божий. «Всякого, кого посылает (πέμπει) домовладыка для управления своим домом, нам должно принимать так же, как самого пославшего. Поэтому ясно, что и на епископа должно смотреть, как на Самого Господа»[624]. В приветствии послания к Филадельфийской Церкви св. Игнатий говорит о епископах, пресвитерах и диаконах, учрежденных по мысли Иисуса Христа, которых Он по Своей воле утвердил в свидетельстве Святым Духом Своим[625]. Диаконов св. Игнатий иногда называет заповедью Божией[626].

В этих, немногих правда, выражениях св. Игнатия можно видеть учение о богоучрежденности иерархии, и притом богоучрежденности не в догматическом только смысле, но и в историческом, о чем свидетельствует приведенное место из послания к ефесянам[627]. Епископ называется посланным для управления домом Божиим, то есть Церковью. В этом отношении св. Игнатий стоит весьма близко к Клименту Римскому: для них обоих иерархические церковные должности суть Божественное учреждение, необходимое для истинной Церкви[628]. Выражение же в приветствии послания к филадельфийцам намекает уже на мысль об особой благодатной силе, сообщенной иерархии. И в послании к Поликарпу св. Игнатий ставит епископа в непосредственные отношения к Богу и к Иисусу Христу, Который как бы руководит епископом[629]. Впрочем, было бы слишком рискованно приписать св. Игнатию мысль, подобную учению св. Иринея Лионского о charisma veritatis.

Того исторического аргумента, которым позднейшие противогностические писатели пользовались в борьбе с еретиками, указывая на преемственное от апостолов служение епископства

в истинной Церкви, — этого аргумента у св. Игнатия мы не встречаем[630]. У св. Игнатия о преемстве епископов от апостолов речи нет[631]; у него, напротив, находим параллель, которая, составляя особенность экклезиологических воззрений св. Игнатия, даже как бы заменяет теорию преемства епископов. Именно, у св. Игнатия мы находим такие выражения: «Епископ предстательствует на место Бога, пресвитеры — на место Собора апостолов, и диаконам, сладчайшим мне, вверено служение Иисуса Христа»[632]. «Вы повинуетесь епископу, как Иисусу Христу... Повинуйтесь также и пресвитерству, как апостолам Иисуса Христа — надежды нашей»[633]. «Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству — как апостолам»[634]. «Почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа — как образ Отца, пресвитеров же — как собрание Божие и как союз апостолов»[635]. Из приведенных выражений св. Игнатия нельзя, однако, сделать такого заключения, будто у него создана особая теория, по которой епископ наследует место Иисуса Христа, а пресвитеры — место апостолов[636]. Речь св. Игнатия о преемстве в данном случае нельзя признать исторической, она — типологическая. При жизни Иисуса Христа Церковь могла быть разделена именно так: Иисус Христос, апостолы и верующие. Христос — Глава и Центр всей Церкви, апостолы — Его ближайшие ученики, через которых Он и распространяет Свое учение. Этот образ по вполне понятным причинам выплывал в сознании св. Игнатия. Каждая Поместная Церковь была как бы отобразом этой первохристианской общины верующих: во главе Церкви стоял епископ[637], его окружал близкий к нему «прекрасно сплетенный духовный венец пресвитерства»[638], стоявший между епископом и мирянами. Эту аналогию св. Игнатий и проводит в своих посланиях. Но необходимо признать, что самая-то аналогия имеет значение историческое, а не типологическое, какое хотят усмотреть протестанты, исходя из своей мысли о невидимой Церкви. По протестантскому толкованию, мысль св. Игнатия такова: епископ есть как бы символ (Typus) Христа или Бога, и пресвитеры — символы апостолов; отсюда следует, что организованная отдельная община есть отобраз (Abbild) духовно связанной со Христом всей Церкви; каждая отдельная община должна быть отобразом небесной Церкви[639]. Но у Игнатия нет мысли о небесной Церкви, в которой было бы подобие земных отношений в пределах отдельной общины. Гарнак говорит, что представление небесной Церкви лежит в основе выражений Игнатия[640], но это только догадка, такого представления у

святителя Игнатия не дано. Кроме того, сейчас будет видно, что мысль святителя Игнатия слишком неопределенна, а потому и нет оснований ее переоценивать.

Уже в тех местах, которые мы привели, невольно обращает на себя внимание удивительная неточность выражений св. отца. Так, о епископе говорится, что он председательствует на месте Бога, а в другом месте встречаем увещание повиноваться епископу, как Иисусу Христу, тогда как сказано, что служение Иисуса Христа вверено диаконам. Если встречаем речь о пресвитерах как бы об апостолах, то епископ может быть уподоблен только Иисусу Христу, а у св. Игнатия он уподобляется и Богу Отцу, и конечно, Бог Отец не может быть назван ἐπίσκοπος ἀόρατος, как однажды называется Иисус Христос. Кроме того, убеждение следовать епископу, как Иисус Христос следовал Отцу, очевидно, нарушает обычные сравнения: здесь Иисусу Христу уподобляются верующие миряне.

Но эта неточность еще более возрастет в наших глазах, если мы обратим внимание на другие изречения св. Игнатия. «Повинуйтесь епископу и друг другу, как Иисус Христос повиновался по плоти Отцу, и апостолы — Христу, Отцу и Духу»[641]. Известные уже нам параллели и порядок подчинения здесь отвержены, взята только идея повиновения из отдельных примеров повиновения: Христа — Богу Отцу и апостолов — Христу, и сделано нравоучительное наставление. В первых главах послания к траллийцам, как мы видели, наиболее ясно выражено сравнение епископа со Христом, а пресвитеров с апостолами[642], но в конце того же послания встречаемся с фразой, совершенно не согласной с прежним сравнением. «Каждому из вас, особенно же пресвитерам, следует покоить епископа в честь Отца, Иисуса Христа и апостолов»[643]. Здесь епископ в одно и то же время уподобляется и Богу Отцу, и Иисусу Христу, и апостолам. Уподобление епископа апостолам особенно резко нарушает известное нам сопоставление с апостолами только пресвитеров. Нельзя также не обратить внимания еще и на то, что св. Игнатий, с одной стороны, сравнивает епископа с Богом Отцом или с Иисусом Христом, как бы возвышая его над апостолами, но с другой — он проводит строгое разграничение между собою, как епископом, и между апостолами, отказываясь даже сравнивать себя с ними[644].

Если всегда иметь в виду отмеченную нами постоянную неточность св. Игнатия при выражении одних и тех же мыслей, то о его оригинальной теории оправдания епископского авторитета можно говорить только с большими ограничениями. Если

бы у св. Игнатия была ясная и определенная мысль о частной христианской общине как отобразе небесной Церкви или отобразе верующих во Христа при Его жизни, тогда не могло бы быть у него выражений, столь этой мысли противных. Если в посланиях св. Игнатия мы не встречаем учения о преемстве епископства, то и теории, которая заменяла бы это учение, у него тоже нет. На его сравнение епископа с Богом или Иисусом Христом и пресвитеров с апостолами нельзя смотреть, как на вполне развитую, определенную догматическую теорию. Когда св. Игнатий начертывает идеальный образ Церкви, пред ним предносится исторический образ «малого стада», Пастырем которого был Иисус Христос, — не больше. Иногда же, как мы видели, св. Игнатий берет только идею повиновения и единомыслия, приводит пример в подтверждение своих неустанных увещаний повиноваться епископу. Ясно и определенно в Посланиях св. Игнатия выражена только одна мысль: чтобы не уклониться от истины и не исказить веры христианской, для этого необходимо во всем следовать своему епископу. Иерархия, таким образом, рассматривается как орган охранения церковного вероучения в чистоте и неповрежденности. Подробного учения о Церкви св. Игнатий не представляет. И это вполне понятно. Вероучение и вероопределения всегда следуют после. В первые века слишком живо было у всех членов Церкви сознание себя живыми членами одного живого организма Церкви. Идея Церкви «била, так сказать, живым ключом в жизни Церкви, еще не заключенным в гранит символа или правила, и была самою жизнью, без формулы». «Не настояло нужды в особой формулировке этой именно стороны христианства, так как она переживалась верующими непосредственно и была дана для них в самом существе веры»[645]. Блестящим и убедительным примером этого именно переживания могут служить послания св. Игнатия. Более подробная формулировка члена о Церкви возникла уже тогда, когда стало ослабевать жизненное осуществление идеи Церкви. В этом отношении учение о Церкви св. Иринея Лионского есть уже дальнейшая ступень в истории догмата о Церкви, хотя основная мысль у него та же, что и у св. Игнатия. Как св. Игнатий, так и св. Ириней одинаково высказывают ту мысль, что истину можно сохранить только в живом единении с организмом Церкви. Св. Игнатий этой мысли не обосновывает, а только убеждает всех быть единомысленными и повиноваться епископу. Св. Ириней уже подробно обосновывает эту общую мысль, указывая в ее оправдание на преемство епископов в основанных апостолами Церквах и на единство

веры в Церквах всей вселенной. Св. Игнатий в вопросах веры отдельную христианскую общину изображает как бы самозамкнутой; у св. Иринея говорится уже о вселенской Церкви, ибо древнейшие апостольские Церкви для него как бы достояние всей Церкви — к ним нужно обращаться в сомнительных случаях. Но и св. Игнатий, и св. Ириней равно говорят о вероучительном авторитете епископа.

В значительный промежуток времени от св. Игнатия до св. Иринея можно указать еще на одно свидетельство о том, какое значение придавали в древней Церкви преемству епископата. Это свидетельство принадлежит Егезиппу, о котором Евсевий говорит, что он написал неложное предание (τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν) апостольской проповеди[646], будучи одним из ближайших преемников апостольских[647]. Егезипп прежде всего свидетельствует, что в Иерусалимской Церкви с самого начала было преемственное управление. Сначала Церковь Иерусалимскую принял вместе с другими апостолами брат Господень Иаков[648]. Когда же Иаков Праведный претерпел мученическую кончину, тогда епископом поставлен был (καθίσταται ἐπίσκοπος) двоюродный брат его Симеон, сын Клеопы[649]. Тот же Егезипп о своем пребывании в Риме пишет: «Находясь в Риме, я составил список преемства (епископов) до Аникиты, диаконом которого был Елевферий. За Аникитою преемствовал Сотир, а за ним Елевферий. В каждом преемстве и в каждом городе все шло так, как проповедуют закон, пророки и Господь»[650].

Из слов самого Егезиппа не видно тех побуждений, которыми руководился он при составлении списка римских епископов,[651] и почему он говорит о преемстве епископов в Церкви Иерусалимской. Рискованно было бы поэтому видеть в приведенных словах сколько-нибудь развитую, подробную теорию преемства епископата[652]. Однако если приведенные места взять в контексте, то можно сделать некоторые весьма вероятные предположения. В первом случае, указав на преемство епископов в Иерусалимской Церкви, Егезипп тотчас начинает говорить о том, что Церковь не была растлена суетными учениями, а потом указывает целый ряд лжеучителей, родоначальников различных ересей. Во втором случае Егезипп только что сказал: «Коринфская Церковь удержала правильное учение (ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ) до Прима, бывшего епископом в Коринфе», а потом, в конце приведенных нами слов, указывает на то, что истина сохранялась в Церкви везде («в каждом городе») и всегда («в каждом преемстве»). В обоих случаях нельзя не заметить, что сохранение истины в Церкви и преемственный ряд епископов

стоят у Егезиппа в какой-то связи. Преемство епископов в Церкви как бы противопоставляется происхождению ересей от их родоначальников, без связи с апостолами[653]. А потому, не делая каких-либо тенденциозных предположений, можно все же думать, что от Егезиппа мы имеем нечто подобное Иринеевой теории апостольского преемства епископата[654]. Лет на двадцать ранее написания Иринеем сочинения «Против ересей» след его теории находим в противоположном конце вселенной того времени.

Если мы окинем общим взором рассеянные у писателей первых двух веков краткие замечания, относящиеся к учению о Церкви, то мы должны будем признать, что учение о Церкви св. Иринея есть итог и завершение всех экклезиологических воззрений, по частям и отрывочно высказывавшихся в противогностической литературе. Самое учение св. Иринея имеет твердое основание в учении св. апостола Павла о Предании, а учение апостола Павла всегда жило в церковном сознании, о чем ясно свидетельствуют те данные, которые мы извлекли из остатков древнейшей церковной литературы. Когда же настала нужда, это учение в конце II века и было развито и обосновано более или менее подробно[655].

Вполне, конечно, уместен и законен вопрос: было ли учение о Церкви в том его виде, как оно раскрыто св. Иринеем и Тертуллианом, общецерковным достоянием того времени? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к современным им писателям, деятельность которых протекала в других концах вселенной. Из таких писателей прежде всего обращает на себя внимание Климент Александрийский. К сожалению, сохранившиеся до нашего времени сочинения Климента заключают в себе слишком мало данных для какого-нибудь определенного ответа. Уже одно то, что у Климента нигде нет специальной речи о Церкви, о Предании, об иерархии, должно удерживать нас от решительного ответа, который, во всяком случае, не может быть научно обоснован. О взглядах Климента по интересующему нас вопросу мы можем судить лишь по случайным фразам, которые встречаются изредка и как бы мимоходом в сочинениях, посвященных совсем иным предметам. Вполне понятно, что в оценке этих разбросанных мыслей можно весьма сильно расходиться. Не смущаясь недостатком ясных и определенных данных, многие протестантские ученые, однако, судят о взглядах Климента весьма развязно и решительно. У Климента не находят никакого понятия о церковном Предании с определенным содержанием и твердо установленной его

формулировкой в церковном Символе. Иерархия, по Клименту, также не имеет никакого значения для охранения церковной истины, и понятие о непрерывном преемстве епископства, как ручательстве за неповрежденность Христова учения в Церкви, не только отсутствует в его сочинениях, но и совершенно чуждо всему строю его воззрений. У Климента, таким образом, не находят никаких основных понятий экклезиологической системы св. Иринея и Тертуллиана. Это объясняется, конечно, тем, что Климент стоит еще на точке зрения древнейшего понятия о Церкви, когда не знали ни иерархического строя, ни монархического епископата[656]. «В тишину уединения, где проповедовал и писал Климент, не проникало даже эхо той борьбы, которая велась в его время из-за торжества иерархии. Со спокойной верностью он дает изображение древнего времени, в котором он сам воспитался. Его сердце — с республикой; он — Самуил новой монархии»[657].

Все эти и подобные суждения об экклезиологии Климента слишком решительны, чтобы с ними можно было согласиться. Нужно признать, что в отрывочных и разрозненных замечаниях Климента о Церкви можно найти очень много суждений, вполне совпадающих с основными положениями экклезиологии св. Иринея и Тертуллиана. Прежде всего, для Климента именно Церковь есть хранительница истины[658] в противоположность ереси[659], которая не имеет истинного познания о Боге[660]. Признак этой истинной Церкви есть ее единство. Она — Церковь кафолическая; в ней объединяются люди в единстве веры[661]. Одно было учение апостольское, одно и Предание их[662]. Во всей Церкви — единомыслие и как бы единое дыхание[663]. Наоборот, учения еретиков различны и противоположны. Именно к ересям относится слово Премудрого: «Кто основывается на лжи, тот сеет ветер и гоняется за крылатыми птицами. Оставил он пути своего виноградника и пошел блуждать по бороздам своего поля» (см.: Притч. 9, 12). Таковы-то именно ереси, оставляющие Церковь[664]. У еретиков господствует дух раздора. Они презирают и осмеивают друг друга. Одна и та же мысль для одних почтенна, для других безумна[665].

Затем Климент как бы повторяет argumentum praescriptionis Тертуллиана. Именно, признаком истинности Церкви он считает то, что она древнее еретиков. «Не нужно много доказывать, что еретики составляют свои чисто человеческие общества (τὰς ἀνθρωπίνας συνηλώσεις) позднее кафолической Церкви. Ведь учение Господа, начавшись с Его пришествием от времен Августа и Тиверия кесаря, в середине времени Августа оканчивается;

учение же апостолов, вместе со служением Павла, завершается при Нероне. Потом, уже около времени царя Адриана, были измыслившие ереси, и простираются они до времен Антонина Старшего, как, например, Василид, хотя он, как они хвалятся, и считает своим учителем Главка, переводчика Петра... Маркион же был в одно время с ними как старший с младшими; после него только Симон немного слушал проповедь Петра. А если это так, то ясно, что эти позднейшие и еще новейшие по времени лживые ереси (παραχαραχθείσας) своим нововведением отделились (κεκαινοτομῆσθαι) от древнейшей и истиннейшей Церкви. Из сказанного, думаю, очевидно, что истинная Церковь одна, именно — воистину древняя»[666]. Истинная Церковь для Климента есть именно [древняя Церковь] (ἡ ἀρχαία ἐκκλησία, τῷ ὄντι ἀρχαία)[667]. Для Климента, следовательно, хранительница истины есть видимая древняя кафолическая Церковь, имеющая начало от апостолов[668].

Будучи сокровищницей истины, Церковь имеет некоторые нормы. У Климента нередко встречаются выражения κανὼν τῆς πίστεως, κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν ἐκκλησιαστικός, κανὼν τῆς παραδόσεως и подобное[669]. Правда, нет достаточных оснований утверждать, чтобы под этими названиями Климент разумел то «Правило веры», о котором говорили св. Ириней и Тертуллиан, однако нельзя отрицать и того, что все же этими названиями Климент обозначает некоторые общецерковные нормы. Указывая отступления еретиков при совершении Евхаристии, Климент говорит, что они поступают μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας[670]. Еретики, искажая истину, обкрадывают τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας[671]. Свой собственный труд Климент желает вести κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα[672]. Все вообще члены Церкви не должны нарушать τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα[673]. Климент говорит даже о толковании Священного Писания согласно Господню учению и благочестивому Преданию, о толковании по церковному правилу (τῶν γραφῶν ἐξήγησις κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα). Здесь же Климент дает и некоторое определение этого церковного экзегетического принципа, делая, может быть, намек на Маркиона: «Правило же церковное есть созвучие и согласие закона и пророков с заветом, данным в пришествии Господа»[674]. Из приведенных выражений можно видеть, что под κανὼν ἐκκλησιαστικός Климент разумеет именно определенное церковное учение[675]; иначе его рассуждения были бы совершенно непонятны.

Не чуждо, затем, Клименту понятие и о Предании, которое он называет церковным, Христовым, Господним и т. п.[676] Преда-

ние церковное имеет происхождение от Самого Господа, оно открыто Самим Сыном Божиим и передано апостолам[677], которые и были истинными гностиками[678]. Истинное знание дошло через преемства, будучи передано апостолами немногим без письмени[679]. В предисловии к «Строматам» Климент намечает как бы те исторические преемства, через которые Предание дошло от апостолов до него. Он обещает излагать то, что слышал от блаженных и достопочтенных мужей. «Они, сохраняя истинное Предание блаженного учения от Петра и от Иакова, от Иоанна и Павла, святых апостолов, как сын получает от отца, дошли по воле Божией до нас, посевая (в нас) те семена предков (наших) и апостолов»[680]. Но нигде не видно, чтобы преемственно сохраняющееся в Церкви Предание Климент каким бы то ни было образом связывал с иерархией[681]. Однако необходимо отметить, что Климент определенно говорит об апостольском учреждении епископата. Он Иакова Праведного называет именно первым **епископом** Иерусалимским[682]. Он же, повествуя о св. апостоле Иоанне, говорит, что тот обходил ближайшие к Ефесу местности, поставляя епископов (ὅπου ἐπισκόπους καταστήσων)[683]. Хотя Климент об иерархии и говорит очень мало, однако изображает положение епископа в Церкви весьма высоким. Епископ — предстоятель всей Церкви (τῆς ἐκκλησίας ἁπάσης προΐστασθαι)[684], он — вождь Церкви (τῆς ἐκκλησίας ἀφηγεῖσθαι)[685].

Таким образом, у Климента Александрийского мы находим почти все элементы экклезиологии западных борцов против гностицизма; у него лишь учение об иерархии, вообще мало развитое, не поставлено в связь с учением о Предании. Но из этого, конечно, не следует делать тех широких выводов, какие обычны у протестантских историков[686]; ведь сохранившиеся сочинения Климента вообще мало похожи на труды писателей западных.

Мы рассмотрели те результаты, к которым через различные предшествовавшие ступени пришла во второй половине II века церковная мысль по вопросу о Церкви как хранительнице истины. Это учение еще не было и в то время окончательно сформулировано; у позднейших писателей это учение получило более полное выражение. Но дальнейшая догматическая мысль Церкви была возбуждена иными условиями церковной жизни, и почва для дальнейшего определения понятия о Церкви была также иная. Изложенные нами результаты были достигнуты церковной мыслью в борьбе с гносисом преимущественно II века. Гносис, как мы уже говорили, не был явлением

исключительно христианским; скорее это было движение внехристианское, которое совне вторгалось в систему христианской мысли, вводя туда чуждые элементы и тем самым повреждая первоначальное апостольское вероучение. Церковь в борьбе с гносисом точнее сформулировала исповедание веры, внеся в него антигностические элементы и установив принцип церковной традиции, непрерывно сохраняющейся в Церкви от апостолов посредством преемственного служения епископства. Но возможно было разномыслие и для людей, одинаково признающих и «Правило веры», и вероучительный авторитет епископства. Возможно было разномыслие в недрах самой Церкви.

То или другое понятие о Церкви всегда в истории было тесно связано с самой церковной жизнью. Те или иные формы жизни церковной оказывали свое влияние на определение понятия о Церкви, и наоборот — то или другое понятие о Церкви влияло на церковную жизнь, побуждая в действительности осуществлять теоретические определения качеств Церкви. Догмат о Церкви в своей истории тесно связан с историей церковной дисциплины, и новый период в раскрытии догмата о Церкви начался именно с того самого времени, когда вопрос был перенесен на почву дисциплинарную. Хронологически этот период именно следует за только что нами рассмотренным: лишь только во второй половине II века окончилась напряженная борьба с гностицизмом, настало время усиленных и продолжительных дисциплинарных споров.

4
УЧЕНИЕ О СВЯТОСТИ ЦЕРКВИ И БОРЬБА С МОНТАНИЗМОМ

Господь Иисус Христос пришел на землю для обновления человечества. Он призвал его к бесконечному нравственному совершенству. На этот путь нравственного совершенства человек вступает, отказываясь от прежней жизни, изменяя весь свой духовный облик (μετανοέω). В этом отношении вступившие на путь христианского совершенствования становятся уже людьми особенными, выделившимися из среды естественной греховной жизни[1]. В этом именно смысле, как мы уже видели при изложении новозаветного учения о Церкви, христиане в новозаветных книгах называются святыми (ἅγιοι). Однако нравственное совершенство тем самым не считается обязательным для христианина в какой-либо определенной мере; да в вопросе о нравственном совершенстве едва ли и может быть речь о равной для всех степени этого совершенства. Мысль о нравственном совершенстве в пределах земной жизни чужда священным писателям Нового Завета. *Если говорим, что не имеем греха, — обманываем себя, и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 8). И замечательно, что эти слова апостол Иоанн говорит наряду с наставлением ходить во свете. Поэтому христиан можно назвать нравственно **совершенствующимися**. Общество таких нравственно совершенствующихся людей и есть тесно сплоченный организм Церкви. При изложении новозаветного учения о Церкви,

преимущественно апостола Павла, мы видели, что Церковь именно и представляется постоянно совершенствующимся по образу Богочеловека Христа организмом. Бытие Церкви есть именно οἰκοδομὴ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ и καταρτισμὸς τῶν ἁγίων[2]. Христиане постепенно достигают нравственного совершенства, делаются в тесном смысле святыми, каковое состояние по-гречески выражается словами ἅγιος[3] или чаще — καθαρός. Слово καθαρός в Новом Завете именно и употребляется для обозначения или физически чистых предметов[4], или моральной чистоты и непорочности[5]. Καθαρός хотя и может быть названо синонимом ἅγιος, однако должно быть от него отличаемо[6]. В произведениях церковных писателей первых двух веков преимущественно пред всеми другими Церкви придается название «Святая», но именно ἁγία. Это название мы находим в послании с именем Варнавы[7], в посланиях св. Игнатия[8], в «Пастыре» Ерма[9], у Феофила Антиохийского[10], Аполлония[11], в мученических актах Поликарпа[12] и во многих других древнейших памятниках церковной литературы[13].

Какой же смысл соединялся в церковном сознании с названием Церкви «святою»?

На этот вопрос прежде всего следует ответить [так]: никогда не соединялась с этим названием мысль о Церкви как обществе **достигших совершенства**, святых в нашем теперешнем смысле этого слова; такая мысль совершенно непонятна и противоречит многим местам Священного Писания, где человек и вступивший в Церковь мыслится все же подвластным греху, постоянно согрешающим. Весь процесс духовной жизни, по мысли Нового Завета, есть постоянная борьба с грехом, и в этой борьбе всегда есть место падениям и восстаниям. Св. апостол Иаков в своем послании пишет: *исповедайте* (ἐξομολογεῖσθε)... *друг другу согрешения* ваши (Иак. 5, 16). И св. апостол Иоанн пишет: *Если исповедуем* (ὁμολογῶμεν) *грехи наши,* Он *верен и праведен,* чтобы оставить (ἀφῇ) *нам грехи наши и* очистить (καθαρίσῃ) *нас от всякой неправды* (1 Ин. 1, 9). Примеры покаяния даны и в апостольское время. Апостол Павел повелел отлучить от Церкви коринфского кровосмесника[14], а потом разрешает снова принять его, так тяжко согрешившего[15]. Известно также трогательное повествование, встречающееся впервые у Климента Александрийского, о том, как св. апостол Иоанн возвратил на путь спасения юношу, им крещеного, но в его отсутствие превратившегося в разбойника[16]. Повествование это заканчивается такими словами: «Апостол ручался и клялся, что испросит ему прощение у Спасителя, умолял его, пал пред ним на колени и, облобы-

зав правую его руку как уже очищенную покаянием, увлек (ἐπανήγαγε) его снова в Церковь. Здесь же, вознося за него частые молитвы, вводя его в подвиги непрерывного поста и питая его мысль различными трогательными наставлениями, Иоанн, говорят, оставил его только тогда, когда он совершенно возвращен был (ἐπιστῆσαι) Церкви, и тем подал великий пример истинного покаяния, великое доказательство возрождения (παλιγγενεσίας)»[17].

Обращаясь к памятникам древнейшей церковной литературы, мы прежде всего должны заметить, что в первое время понятие «святости» Церкви не было только понятием; нет, это понятие имело самую тесную связь с жизнью христианской Церкви. Общество было свято не на словах только, **но и в самой жизни. Церковь была именно Святой**. Все нравоучительное содержание древнехристианских памятников насквозь проникнуто идеями чисто аскетическими. Аскетический характер древнехристианского мировоззрения можно видеть уже при чтении «Учения двенадцати апостолов». В так называемом «Втором послании Климента» аскетическое мировоззрение в области морали обосновывается своеобразным догматическим учением о святости Церкви. «Не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая есть Тело Христа... Церковь, будучи духовной, явной сделалась во Плоти Христа, показывая нам, что если кто из нас соблюдает ее в теле и не осквернит, получит ее в Духе Святом. Ведь плоть именно есть символ (ἀντίτυπον) духа, а потому никто, оскверняющий символ, не может иметь участия в сущности. Поэтому и говорим: братие, соблюдайте плоть, чтобы получить Духа. Если же мы говорим, что плоть есть Церковь, а Дух — Христос, то поэтому оскорбивший плоть оскорбил Церковь. Такой не получит Духа, Который есть Христос»[18]. В этом именно учении о святости Церкви, основанном на античном реалистическом понимании символа, автор и видит основание своих увещаний к воздержанию[19]. Нравоучение же самого послания имеет строго аскетический характер. «Братья, — поучает проповедник, — оставивши жительство (τὴν παροικίαν) мира этого, будем исполнять волю Призвавшего нас и не убоимся выйти из мира этого[20]. Знайте, братья, что странствование (ἡ ἐπιδημία) в этом мире этой плоти мало и кратковременно, а обещание (ἐπαγγελία) Христово велико и дивно, и покой будущего Царства и жизни вечной»[21]. Земные блага нужно почитать чуждыми и не желать их[22]. Если мы хотим служить Богу и маммоне, то это бесполезно (ἀσύμφορον) для нас[23]. Этот век и будущий — два врага[24]. Мы не можем быть друзьями обоих, должно же нам, оставивши этот

(τούτῳ ἀποταξαμένους), жить тем (ἐκείνῳ χρᾶσθαι). Подумаем, что лучше возненавидеть здешнее (τὰ ἐνθάδε), потому что оно мало, кратковременно и тленно, а возлюбить то, прекрасное, нетленное[25]. Автор решительно осуждает тех, которые здешнее наслаждение предпочитают будущему обетованию[26].

Такой аскетический идеал жизни[27] особенно соответствовал идее святости Церкви, и вполне понятно, что учение о Церкви, как о Святой, было самым обыкновенным ее определением. Однако не следует преувеличивать смысла этого учения. Возможность грехов никогда не отрицалась у принадлежащих к Церкви, и те же самые авторы, которые излагают общий аскетический идеал жизни, говорят и об исповедании грехов. Так, в Διδαχή находим наставление: «В церкви исповедуй согрешения свои и не приступай к молитве с дурной совестью»[28]. Евхаристии должно всегда предшествовать исповедание грехов[29]. Климент Римский в послании к коринфянам так же пишет о покаянии: «Пройдем все поколения и узнаем, что Господь в каждом поколении (ἐν γενεᾷ καὶ γενεᾷ) желающим обратиться к Нему давал место покаянию. Ной проповедовал покаяние, и послушавшие его спаслись. Иона возвестил ниневитянам погибель; они же, раскаявшись в своих грехах, умилостивили Бога своими молитвами и получили спасение, хотя были далеки от Бога (ἀλλότριοι τοῦ Θεοῦ ὄντες)[30]. Служители благодати Божией по вдохновению Духа Святого говорили о покаянии; и Сам Владыка всего говорил о покаянии с клятвою[31]. Итак, всех Своих возлюбленных Он постановил всемогущей Своей волей сделать участниками покаяния»[32]. И коринфян Климент призывает к покаянию[33]. Св. Игнатий Богоносец выражает такое свое убеждение: «Всем кающимся Господь прощает, если они возвращаются к единению Божию и к Собору епископа. Верую благодати Иисуса Христа, Который разрешит от вас всякие узы»[34]. В послании Поликарпа Смирнского к филиппийцам находим строгое осуждение пресвитера Валента, впавшего в любостяжание: «Кто не удерживает себя от любостяжания, тот оскверняется идолослужением и будет считаться в ряду язычников»[35]. Однако Поликарп говорит о возможности покаяния и для таких грешников: «Я весьма скорблю, братья, о Валенте и его жене: дай Бог им истинно покаяться! А вы будьте благоразумны в этом и не почитайте их за врагов, но старайтесь их исправить, как членов страждущих и заблудших (sicut passibilia membra et errantia), чтобы исцелить все Тело ваше»[36]. В приписываемой Клименту Римскому гомилии также есть учение о покаянии: «Покаемся, пока живем на земле. Мы ведь глина в

руке Художника (τοῦ τεχνίτου). Как горшечник, когда делает сосуд и он в руках его искривится или распадется, опять восстановляет его; когда же поспешит поставить его в горящую печь, тогда уже не поможет ему, — так и мы, пока в этом мире, покаемся от всего сердца в зле, которое сделали во плоти, чтобы получить от Господа спасение, доколе имеем время покаяния, ибо по отшествии нашем от мира уже не можем там исповедаться или покаяться»[37]. Время земной жизни представляется временем покаяния; лишь после смерти прекращается возможность покаяния — тогда люди уже горшки, поставленные в печь, которые поздно поправлять. О покаянии в этом памятнике говорится и еще несколько раз[38], причем христиане постоянно рассматриваются совершенствующимися[39]: только жизнь в борьбе с грехом и в добродетели приводит к совершенному спасению (εἰς τέλος σωθῶμεν)[40]. Нужно помнить, что так называемое «Второе послание Климента» представляет из себя проповедь и, следовательно, направлено именно к членам Церкви, уже очистившимся от грехов в крещении.

Свидетельства, которые мы привели о покаянии в древнейшее время, однако, весьма неопределенны. Вполне понятно, что вопрос о древнейшей покаянной дисциплине в церковно-исторической науке есть вопрос почти неразрешимый. Вопрос этот вновь и вновь пересматривается, высказываются новые и новые взгляды, которые, однако, мало имеют за себя данных в источниках[41].

Подходя к вопросу не с исторической точки зрения, а с догматический, мы не испытываем столь же непреодолимого затруднения уже потому, что можем указать на вполне понятный факт: догматическое учение о святости Церкви еще не было предметом рассуждения. Святость Церкви более была в жизни, чем в догматике, и в жизни подготовлялась лишь почва для раскрытия догматического учения о святости Церкви.

Здесь мы только заметим, что приведенные данные, где член Церкви представляется грешным и кающимся, дают нам основание не принимать без возражений очень часто встречающегося в историко-догматических трудах утверждения, будто с самого начала христианская Церковь мыслила себя как общество святых[42]. В источниках эта мысль ясно нигде не высказывается[43]. Мы уже сказали, что выяснению догматического учения о святости Церкви предшествовала святая жизнь христиан. Была сила, которая долго поддерживала на высоте совершенства христианскую жизнь; это был энтузиазм первых христиан, сказавшийся и в обилии духовных дарований. Небольшие христианские общины, вкрапленные в языческий мир, находились под бдительным

надзором своих пастырей, и добродетель цвела на плодоносной почве общего братолюбия. В самом мировоззрении древних христиан было много такого, что постоянно возгревало этот энтузиазм. Читая древнейшие памятники христианской литературы, постоянно замечаем, как писатели [их] проникнуты ожиданием скорой кончины мира[44]. Ведь мысль о скорой кончине мира мы встречаем и у новозаветных писателей[45]. Следует сюда прибавить еще хилиастические тенденции некоторых писателей. Ожидание близкой кончины мира и наступления земного царства христиан, конечно, имело большое значение для поддержания аскетического энтузиазма древних христиан. Это ожидание давало христианам силу пренебрегать благами видимого мира ради скорого блаженства в Христовом Царстве[46]. Но время шло. Мир стоял. Напрасно поднимали христиане взоры свои к небесам: на облаках не видно было грядущего Судии. Ожидание скорого Его Пришествия потеряло всякую напряженность, а вместе с тем ослабел и аскетический энтузиазм[47]. К тому же и в положении христианской Церкви произошли большие перемены. Она обняла весь мир; в нее вступили люди всяких общественных положений. Христиане проживали и во дворцах, и в лачугах. В Церковь вступали рабы и господа. Но относительно всякого общества можно утверждать, что чем больше и разнообразнее состав его членов, тем менее в нем единства, тем ниже его **общее качество**. То же самое должно было непременно случиться и с Церковью. В древнейших общинах был жив строго аскетический идеал жизни, особенно ясно сознавалась именно святость Церкви, — новые элементы, вступавшие в христианскую Церковь, все менее и менее руководились аскетическим идеалом. Известны стали «христиане по имени»[48]. В среде таких христиан идея святости Церкви, конечно, была принижена. Таким образом, уже очень рано наметилось в Церкви два направления, из которых каждое руководилось своей идеей святости Церкви, а сообразно с этой идеей намечало и особый желательный строй церковной дисциплины. Но эти два направления, конечно, не сразу же вступили между собою в борьбу. В своем начале это разномыслие было лишь неопределившимся понятием о святости Церкви, при котором было возможно разнообразие мнений у разных лиц.

[Таково] положение догматического учения о святости Церкви [изложенного] в «Пастыре» Ерма, где идея о Церкви вообще занимает центральное место[49]. На анализе «Пастыря» мы и остановимся несколько подробнее.

Мировоззрение, с которым мы встречаемся в «Пастыре» Ерма, есть строго аскетическое. Пастырь говорил Ерму, что рабы Божии находятся в странствии. Их город находится далеко от городов земных. Не нужно поэтому здесь, на земле, покупать поместья, строить великолепные здания и ненужные жилища. Кто приобретает какие-либо вещи в земном городе, тот не помышляет о возвращении в свое отечество. Это несмысленный, двоедушный и жалкий человек, не понимающий, что все земное есть чужое и под властию другого. Господин этого города говорит: или следуй моим законам, или выходи вон из моей области. Что же поэтому сделаешь ты, [имеющий] собственный закон в твоем отечестве? Ужели ради полей или других стяжаний своих откажешься от отечественного закона? Если же отказался бы и потом пожелал возвратиться в свое отечество, то не будешь принят, но [будешь] изгнан оттуда. Итак, смотри, подобно страннику на чужой стороне, не приготовляй себе ничего более, как сколько тебе необходимо для жизни; и будь готов к тому, чтобы, когда господин этого города захочет изгнать тебя из него за то, что не повинуешься закону его, — выйти тебе в свое отечество и жить по твоему закону беспечально и радостно[50]. Эти слова не нуждаются в пояснении; их можно только дополнить одним весьма характерным местом. Явившаяся Ерму женщина говорит ему: «Ужели не думаешь, что для человека праведного порочное дело и то, если в сердце его возникнет худое пожелание? Это — грех для него, и притом тяжкий; ибо человек праведный и помышляет праведное»[51].

Согласно с таким общим аскетическим идеалом христианской жизни, в «Пастыре» весьма много раз говорится о святости Церкви. Башня, в образе которой видел Ерм Церковь, строилась из блестящих квадратных камней[52]. Те камни, которые прямо полагались в здание, были гладки, и спайками своими хорошо приходились к другим камням, и так прикладывались один к другому, что соединения их нельзя было заметить[53]. В строение башни употреблялись камни квадратные и белые, хорошо прилаживающиеся своими спайками[54]. Камни не столь же совершенные, которые и означали людей грешных, в башне не полагались; их откладывали, а некоторые рассекали и отбрасывали далеко от башни[55]. Были камни белые и круглые, которые, однако, не шли в строение[56]. Это те, которые имеют веру, но имеют и богатства века сего. Они будут угодны Господу только тогда, когда обсечены будут богатства их[57]. В здание башни берутся только совершенные камни.

Таким образом, когда идет речь о Церкви, то Ерм из всех ее качеств особенно подчеркивает ее святость. Но эта речь о святости не мешает ему же быть преимущественным проповедником покаяния[58].

Учение «Пастыря» о покаянии весьма замечательно. Ерм видел камни, приносимые из земли, которые были откладываемы[59]. Ерм спросил сопровождавшую его старицу: «А кто те камни, которые были откладываемы и полагались возле башни?» Она говорит ему: «Это те, которые согрешили и желают покаяться; потому они брошены невдалеке от башни, что будут годны в здание, если покаются. Посему желающие покаяться, если покаются, будут тверды в вере, если покаются теперь, когда строится башня. Когда строение окончится, то они уже не будут иметь места, но будут отвержены: будут только лежать около башни»[60]. Здесь ясно говорится о возможности покаяния для человека согрешившего. Покаяние невозможно только по окончании созидания Церкви, то есть когда окончится земное бытие Церкви. В другом месте самое здание башни-Церкви представляется в ином виде. Именно представляется, что некоторые камни, положенные в здание, не делались светлыми, а такими и оставались, какими клались. Эти камни были безобразны в здании башни. Камни эти были вынуты и возвращены на то место, откуда были взяты[61]. Но и после этого, перед самым окончанием постройки, делается остановка в строении. Должен прийти Господин башни и испытать строение, чтобы, если окажутся в нем некоторые камни негодными, заменить их[62]. Дальше и описывается это испытание строения Господином. Каждый камень испытывал Господин; по каждому камню Он ударял трижды тростью, которую держал в руке. Некоторые камни после ударов сделались черны, как сажа; некоторые — шероховаты; другие с трещинами; иные коротки; некоторые ни черны, ни белы; другие неровны и не подходили к прочим камням; иные покрылись очень многими пятнами. Господин приказал вынести все эти камни из башни и положить подле нее[63]. Но и после этого Господин дает «пастырю» повеление очистить эти отверженные камни и положить в башню те, которые могут приладиться к прочим. Пастырь выразил надежду, что большая часть камней может быть исправлена и употреблена на строение[64]. Действительно, многие камни были исправлены, и когда положили их в строение, то башня казалась сделанною как бы из одного камня[65]. Всему этому подобию дается такое истолкование. «После того, как люди сошлись воедино и стали одно Тело, некоторые из них осквернили себя и были извергнуты из ряда праведных, опять возвратились к

прежнему состоянию и даже сделались худшими»[66]. «Кто познал Господа, тот уже должен удерживаться от зла и делать добро; а если такие делают зло, будут вдвое наказаны и умрут навеки. Так очистится Церковь Божия. Церковь Божия, когда она очистится и будут изринуты из нее злые, лицемеры, богохульники, двоедушные и все делающие различные виды неправды, она будет одно Тело и одна любовь, и тогда Сын Божий будет торжествовать между ними и радоваться, принявши Свой народ чистым»[67]. В приведенных словах «Пастыря» беспорочное состояние Церкви мыслится только в будущем. Тогда в ней не будет делающих различные виды неправды, и тогда народ Божий будет чистым. Церковь же земная есть общество только совершенствующееся. Для падающих возможно покаяние. Совершенно отвергаются только сыны беззакония (οἱ υἱοὶ τῆς ἀνομίας)[68]. За все это возблагодарил Ерм Господа, «потому что Он, подвигнутый милостью ко всем, призывающим имя Его, послал Ангела покаяния к нам, согрешившим против Него, и обновил (ἀνεκαίνισεν) дух наш, и восстановил жизнь для нас, уже ослабевших и не имеющих надежды жить»[69].

В «Пастыре», таким образом, говорится о возможности покаяния даже для того, кто, ослабев духом, потерял надежду жить. Речь в разбираемом памятнике образная: из нее трудно выделить определенные исторические данные. Пастырь постоянно говорит о покаянии, но для всякого ли греха возможно прощение? На этот вопрос точного ответа в «Пастыре» нет, но некоторые данные для ответа все же есть[70]. Вот что говорится об отступниках. «Отступники и предатели (οἱ ἀποστάται καὶ προδόται) Церкви, которые в грехах своих хулили Господа и постыдились имени Его, на них призванного, — они до конца погибли (εἰς τέλος ἀπώλοντο) для Бога»[71]. Но из дальнейшего видно, что погибель эта обусловлена не качеством греха, а нераскаянностью грешников[72]. «Никто из них не покаялся, и они презрели слова Божии, которые ты сказал и которые Я заповедал тебе (то есть слова о покаянии); от таких отступила Жизнь»[73]. Для них возможно покаяние, если они отреклись не от сердца; «если же кто сделал это от сердца, не знаю, может ли такой иметь жизнь»[74]. То же можно видеть в другом месте «Пастыря», где речь идет о возможности покаяния для детей Ерма, которых он не вразумлял и допустил ужасно развратиться (ἀφῆκες καταφθαρῆναι δεινῶς). Развращение дома Ерма обозначается как нечестие против Бога и родителей[75]. Однако же говорится, что Господь уврачует все происшедшее злое[76]. «Не переставай увещать детей своих, ибо я знаю, что если они покаются от всего

сердца своего, будут вписаны в книгу жизни со святыми»[77]. Довольно ясно говорится о прощении даже прелюбодеяния. «Если жена, отпущенная по прелюбодеянию, покается и пожелает возвратиться к мужу своему, то муж должен принять ее, иначе он грешит, и даже великим грехом (ἁμαρτάνει καὶ μεγάλην ἁμαρτίαν ἑαυτῷ ἐπισπᾶται); должно принимать согрешившего и кающегося, но не много раз (μὴ ἐπὶ πολὺ δέ), ибо рабам Божиим покаяние одно...[78] Пусть не грешит более тот, кто согрешил. Относительно же прежних грехов его — есть могущий дать врачевание; ибо Он имеет власть над всем»[79]. Опыт показывал Ерму, что из тяжко согрешивших редко кто оказывался способным к покаянию[80], но с догматической стороны, по воззрениям «Пастыря», возможно прощение и для тяжких грехов, в частности для прелюбодеяния, почему в начале III века, между прочим, ссылкой на «Пастыря» римский епископ Каллист подтверждал свой эдикт о прощении плотских грехов[81].

Однако это снисходительное воззрение[82] у самого же автора не совсем согласовано с понятием о святости Церкви. Ерм ведет такую беседу с «пастырем». «Господин, я слышал от некоторых учителей, что нет иного покаяния, кроме того, когда сходим в воду (то есть в крещении) и получаем отпущение прежних грехов наших». Пастырь отвечает: «Справедливо (καλῶς) ты слышал, ибо это так. Получившему отпущение грехов не должно более грешить, но жить в чистоте[83]... Те, которые только что уверовали или уверуют, не имеют покаяния во грехах, но имеют отпущение прежних грехов своих (то есть в крещении). Призванным же прежде этих дней положил Господь покаяние; ибо Он, сердцеведец, все знающий наперед, знал слабость людей и великую злобу диавола, что он будет делать зло рабам Божиим и коварствовать над ними. Поэтому милосердый Господь сжалился над Своим созданием и положил также покаяние, над которым и дана мне власть. Итак, говорю я тебе, что после этого великого и святого призвания, если кто, будучи искушен от диавола, согрешит, имеет одно покаяние. Если же будет далее (ὑπὸ χεῖρα) грешить и каяться, не будет пользы такому человеку: с трудом будет он жить (δυσκόλως γὰρ ζήσεται)»[84]. Мы привели наиболее характерное место из «Пастыря». Были, очевидно, в христианской Церкви того времени учители, которые отрицали возможность покаяния[85]. По их мнению, вступивший в Церковь через крещение получал отпущение прежних грехов и должен был уже окончательно порвать связь с греховной жизнью. И такой взгляд пастырь вполне одобрил.

Но далее начинается речь уже в уступительном тоне. Принимается во внимание и слабость человеческая, и искушения со стороны диавола, а потому и определяется покаяние для согрешивших. Однако делается опять ограничение: покаяться могут только согрешившие до его проповеди, а в будущем все, получив прощение грехов в крещении, должны проводить жизнь безгрешную. Здесь мы встречаемся со взглядом более строгим, чем раньше, когда говорилось о возможности покаяния для всех и только указывалось на бесполезность постоянно повторяющегося покаяния[86]. Ерм, таким образом, — проповедник особого всецерковного покаяния, после которого уже не должно быть места покаянию[87]. Но уже возможность этого покаяния и самый факт проповеди о таком покаянии говорит о том, что святость Церкви понимается не строго в смысле общества святых. В Церкви могут быть разные люди **и не все одинаково в ней святы**[88]. Ерм называет иногда христиан святыми (ἅγιοι), но с этим, как можно видеть уже из вышесказанного, у него совершенно не соединяется мысль об исключительной святости членов Церкви. Святость Церкви у Ерма не есть святость каждого отдельного члена ее. Однажды у Ерма мы встречаем весьма знаменательное сочетание понятий: «святым, согрешившим» (τοῖς ἁγίοις τοῖς ἁμαρτήσασιν)[89]. Это выражение дает нам основание приписывать «Пастырю» мысль о том, что Церковь не есть исключительно общество святых. Ἅγιος и καθαρός в «Пастыре» не смешиваются. Могут совершенствоваться отдельные люди. Может совершенствоваться и вся Церковь. Задачу нравственного преобразования Церкви и имела покаянная проповедь самого Ерма. И вот в каком весьма знаменательном видении изображается нравственное обновление Церкви. Церковь в первый раз являлась в виде старицы. Во втором видении имела лицо юное, но тело и волосы старческие; впрочем, была веселее, нежели прежде. В третьем видении она вся была гораздо моложе и с прекрасным лицом; она была вполне весела[90]. Первое видение обозначало, что дух христиан обветшал и ослабел и не имеет силы от грехов и сомнений сердца. Христиане, обремененные житейскими делами, впали в беспечность и не возложили попечений своих на Господа, одряхлел их смысл и состарились они в печалях своих[91]. Второе видение истолковано так: Господь сжалился над христианами и обновил дух их; они отложили немощи свои, пришло к ним мужество, укрепились они в вере, и Господь, видя крепость их, возрадовался[92]. Третье видение тоже означает полное обновление

душ христианских. Которые покаются от всего сердца — поюнеют и окрепнут[93].

В этом видении юнеющей Церкви ясно и определенно дана та мысль, что члены Церкви в разные эпохи исторической ее жизни могут уклоняться более или менее далеко от идеала святости Церкви; в другие же времена вся Церковь может быть восставляема и обновляема, может приближаться к недосягаемой в земной жизни совершенной святости своих членов[94]. На этом только, так сказать, догматическом основании и зиждется вся проповедь Ерма о покаянии. Дверь покаяния Ерм открывает очень широко. Иногда он как бы забывает сказанное о возможности покаяния только для прежних грехов. Мы видели, что на будущее время Ерм хочет совсем закрыть двери покаяния для согрешивших. Однако у него же находим строгое осуждение тех, кто отрицает покаяние. Таких людей Ерм близко поставляет с отступниками. Сказав о первых, он продолжает: близко от них те, которые возвратили ветви сухими, хотя не гнилыми; ибо они были лицемеры, вводили чуждые учения (διδαχὰς ξένας) и совращали рабов Божиих, особенно тех, которые согрешили, не дозволяя им каяться, но внушая им глупые учения (ταῖς διδαχαῖς ταῖς μωραῖς πείθοντες αὐτούς)[95].

Мы изложили учение о святости Церкви в «Пастыре» Ерма. В этом учении нельзя не заметить некоторых несогласованных друг с другом пунктов, и нет, кажется, никаких твердых данных для какого-нибудь определенного их примирения. Ерм — проповедник покаяния; отрицать покаяние, по его же словам, значит — проповедовать глупое учение; но он же одобряет мнение некоторых учителей, которые говорили о невозможности покаяния после крещения. Ерма считают нередко представителем особенно снисходительных взглядов[96]. Действительно, всякий ригоризм чужд «Пастырю», но в нем можно найти и самые строгие положения. Ерм руководится строго аскетическим идеалом святости Церкви, но действительность была далека от этого идеала. Проповеднику покаяния хочется морально обновить Церковь, чтобы хотя в будущем воплощен был дорогой ему идеал. Такой идеал вполне понятен у аскета, которым был Ерм, но замечательно, что людей, не удовлетворяющих этому идеалу, согрешивших после крещения, он не отвергает тотчас от Церкви, как это должно было бы быть, если бы автор руководился ригористическим понятием о святости Церкви, но усиленно призывает их к покаянию, после которого они могут быть пригодны для построения здания Церкви[97]. С идеальной точки зрения, конечно, хорошо, чтобы

люди, возродившиеся в крещении, больше не грешили и не нуждались в покаянии, но делать этот идеал положительным церковным законом, это значит «совращать рабов Божиих, внушая им глупые учения»[98].

При всей неопределенности догматического учения в «Пастыре» можно, однако, учение о святости Церкви сформулировать так: христиане, вступившие в Церковь, тем самым отрекаются от греховной жизни и должны поэтому жить впредь в чистоте и непорочности. Но по слабости греховной природы человеческой они могут опять грешить, даже тяжко. Однако и после согрешения не все еще потеряно. Человек может исправиться и быть достойным членом Христовой Церкви. **Святость Церкви не состоит в однажды навсегда уже достигнутой святости отдельных членов ее, а именно в том, что они вступили на путь святости, руководствуются в жизни своей идеалом святости, которого и достигают путем постоянной борьбы с грехом и диавольскими искушениями**[99].

«Пастырь» Ерма представляет нам учение о святости Церкви в виде еще далеко не определенном. Это опять-таки свидетельствует о том, что в то время христианская Церковь не выяснила еще понятия о святости Церкви. Но долго так [продолжаться] не могло. Св. Ерм выражал желание, чтобы окончились все противоречия между его идеалом святости Церкви и действительною жизнью христиан. В его время уже ослабел энтузиазм христианский. На будущее можно было скорее возлагать противоположные надежды: святость жизни должна была более и более уменьшаться. Христиане, лишенные прежнего энтузиазма, более склонны были внимать лукавым обольщениям врага рода человеческого. Противоречие между идеалом и действительностью, которое возбуждало проповедника покаяния, в будущем могло только обостряться. Сама история побуждала подробнее выяснить и развить догматическое учение о святости Церкви. Мы видели, что Ерм уже упоминает о дидаскалах, которые положительно отрицали покаяние для согрешивших членов Церкви. Вопрос о покаянии и о совместимости покаяния с идеей святости Церкви, следовательно, уже возникал в церковном обществе. Некоторые уже отказывались примирить между собою святость Церкви и наличность в Церкви согрешивших и кающихся и указанный вопрос не решали, а разрубали, отрицая вторую величину, то есть покаяние. Нарождалось уже догматическое учение о святости Церкви в смысле святости составляющих ее членов[100]. Вопрос должен был обостриться при перенесении его на практическую почву, когда отвлеченный

догмат заменяется реальными отношениями, церковное вероучение — церковной дисциплиной[101]. Второй век передал в наследство третьему созревшее противоречие, которое должно было разрешиться только после некоторой борьбы, и результатом этого разрешения должно было явиться более подробно и более определенно раскрытое учение о святости Церкви. Большая часть III века в истории догмата о Церкви и представляет именно история раскрытия понятия о святости Церкви. Это именно понятие было центральным; вокруг него создавались целые церковные движения, и оно было предметом обсуждения церковных писателей.

При переходе из II века в III, как это мы видим из сочинений Тертуллиана, некоторые для примирения идеи святости Церкви с греховностью ее членов полагали достаточным объявить одни грехи прощаемыми, а другие непрощаемыми. Полагали, что на этом разделении грехов можно допустить взаимное соглашение. Легкий грех не отлучает от Церкви; грех этот может быть прощен епископом[102]. Но есть тяжкие грехи, которые прощены быть не могут, хотя бы согрешивший и каялся. Покаяние в легких грехах вело за собой полное воссоединение кающегося с Церковью; для смертно согрешившего его покаяние не открывало дверей к церковному общению[103]. Некоторые грехи, следовательно, совместимы со святостью Церкви. Святость Церкви требует, по крайней мере, того, чтобы ее члены чисты были от смертных грехов.

Но напрасно мы стали бы искать у Тертуллиана какого-либо определенного и вполне удовлетворительного ответа на вопрос: что такое смертный грех? По «De pudicitia», смертный и непрощаемый грех тот, который совершен против Бога[104], но это определение едва ли можно назвать ясным и точным. Сам Тертуллиан перечисляет смертные грехи несколько раз, но каждый раз у него оказывается их разное число и сами грехи также оказываются различными. В «De pudic.», с. 19, Тертуллиан перечисляет семь смертных грехов, quae veniam non capiunt — homicidia, idololatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio[105]. В Adv. Marc., IV. 9, — также семь грехов (septem maculas capitallim delictorum): idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus[106]. Однако в «De pudic.» Тертуллиан подробно доказывает, что не могут быть прощены только три греха: отпадение от веры (idololatria), блуд и прелюбодеяние (moechia et fornicatio) и убийство (homicidia). Только эти три греха составляют неразрывную цепь: или для всех их возможно прощение, или ни для одного[107], и Тертуллиан посвя-

щает одну из самых сильных и красноречивых страниц выяснению взаимной связи именно этих трех грехов в жизни[108]. Но, рассуждая в другом месте о связи этих грехов, Тертуллиан присоединяет к ним четвертый — fraus, называя его также смертным[109]. Кроме того, в «De pudic.», с. 19, перечислив семь смертных грехов, Тертуллиан добавляет неопределенное et si alia violatio templi Dei[110], а в «De poenitentia» Тертуллиан доказывает равенство грехов плотских и духовных, так что под понятие прелюбодеяния подходит и aspectus concupiscentia[111]. Нужно еще заметить, что самое выражение peccatum inremissibile встречается у Тертуллиана только в его монтанистических сочинениях; в «De poenitentia» его нет[112].

Нужно, впрочем, сказать, что именно три греха считались смертными по преимуществу, и не одним Тертуллианом, а, например, и его современником Ипполитом Римским[113]. Однако в древнехристианской письменности не определяется точно объем каждого смертного греха, а сами по себе определенного объема они не имеют, за исключением, разве, убийства[114].

Вот почему и должно признать, что **понятие смертного греха во II и в начале III века было неопределенным[115]: разделение грехов на смертные и не смертные не было общецерковным и не было связано с какой-либо определенной догматической идеей святости Церкви**[116].

Если мы обратимся к раннейшей церковной истории и церковной литературе, то для нас еще яснее будет, что разделение грехов на смертные и не смертные не есть что-либо изначальное и точно определенное. Нет даже достаточных исторических данных для ответа на вопрос: каково происхождение этого разделения грехов на два класса? Представители церковно-исторической науки отвечают на этот вопрос различно[117]. Сам Тертуллиан представляет определение трех смертных грехов апостольским учреждением; это именно определение он усматривает в послании Апостольского Собора к антиохийским христианам[118]. Но такому пониманию совершенно противоречит канонический текст Нового Завета: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας[119]. В этом тексте вовсе нет речи о смертных грехах, а только воспрещено вкушение идоложертвенного и крови, а также и блуд. Тертуллиан εἰδωλόθυτον переводит словом sacrificium или idololatria[120], а под αἷμα, sanguis разумеет убийство[121]. Смысл определения Апостольского Собора устанавливается обычно в тесной связи с решением вопроса о значении самого Собора[122], и определение это понимается различно, однако признается, что менее всего допустимо

толкование Тертуллиана. Это понимание в конце II века и после имело довольно большое значение при решении вопросов церковной дисциплины, но оно совершенно чуждо духу и намерениям Апостольского Собора[123]. Тертуллианово понимание апостольского соборного определения в его время встречается только у западных писателей и неизвестно восточным. Например, Ориген в определении Апостольского Собора видит только запрещение вкушать идоложертвенное и удушенное и запрещение блуда[124]. На Востоке, следовательно, определение Апостольского Собора не могло иметь какого-либо влияния на церковную дисциплину в смысле разделения грехов на прощаемые и не прощаемые[125].

Исторические факты также не дают нам какого-либо ясного и определенного указания для решения вопроса о происхождении разделения грехов на смертные и не смертные. В самом деле, не говорит ли против этого разделения тот факт, что в церковной литературе первых двух веков нет ясного разделения грехов на эти именно два класса? О таком разделении в III веке говорит Тертуллиан, но основательно ли поэтому утверждать, что церковная практика первых двух веков была лишь такой, о которой говорит Тертуллиан? Напротив, в исторических известиях за первые два века можно найти факты, показывающие, что разделение грехов на смертные и прощаемые наблюдалось не всегда. Мы уже указывали на принятие юноши-разбойника св. Иоанном Богословом. Хотя случай этот и особенный — принимает апостол, а не простой иерарх[126], однако трудно допустить, чтобы апостол поступал не так, как поступать сам же учил других. Мы также видели, что Климент Римский в своем послании к коринфянам очень много говорит о покаянии; однако у него нет никакого следа разделения грехов на какие-либо классы. Об отлучении за какие-либо грехи на всю жизнь тоже речи нет; напротив, говорится о возвращении всех вообще уклонившихся[127]. Коринфский епископ Дионисий (ок. 170 г.) в послании к Церкви Амастрийской повелевает принимать всех обращающихся после отпадения и преступления или даже еретического заблуждения[128]. В сказании о страдании лионских мучеников говорится: «Тогда через живых ожили и мертвые; тогда Дева-Мать (Церковь) исполнилась великою радостью, приняв опять живыми тех, которых прежде извергла (ἐξέτρωσε) как мертвых. Именно через мучеников весьма многие отрекшиеся снова были приняты в ее материнское лоно, снова зачаты ею и согреты живительною ее теплотою»[129]. О принятии в церковное общение тяжко согрешивших есть некоторые известия и у св. Иринея

Лионского[130]. Из времен епископства в Риме Зефирина у Евсевия сохранено такое известие. Еретики Асклепиодот и Феодот убедили Наталия принять звание их епископа. Чудесно вразумленный, «он надел вретище, посыпал главу пеплом и тотчас со слезами пал к стопам епископа Зефирина, валялся у ног не только клира, но и мирян, пока наконец своими слезами не тронул чадолюбивую Церковь милосердного Христа. Надлежало ему долго молить и свидетельствоваться полученными язвами, чтобы возвратить себе единение с Церковью»[131]. Если о положении дела в Сирской Церкви во II веке можно судить по Сирской дидаскалии, то должно признать, что Сирская Церковь совершенно не знала разделения грехов на два класса[132].

Выше мы уже отметили, что понятие смертного греха несколько неясно у самого Тертуллиана, что, по нашему мнению, дает самому [этому] разделению грехов на прощаемые и не прощаемые лишь относительный смысл и значение. В оценке только что приведенных фактов и известий ученые даже одного исповедания существенно различаются между собою.

Преимущественно протестантские авторы и отчасти лишь католические не придают этим фактам никакого значения[133]. Большая же часть католических ученых и некоторые из протестантских[134] считают эти данные достаточными для обоснования того предположения, что в первые два века разделение грехов на два класса не было общецерковным и вообще оно не есть что-либо в Церкви изначальное. Мы всецело присоединяемся к мнению второй группы ученых, а это дает нам право не без основания предполагать, что **в первые два века святость Церкви не поставлялась в догматически неразрывную связь с какой-либо определенной степенью святости отдельных членов Церкви**; этой степенью не было отсутствие, по крайней мере, смертных грехов.

Правда, Тертуллиан в своем полемическом произведении, направленном против Церкви, заявляет, что впавшим в смертные грехи Церкви общения не дают[135], но едва ли это его заявление может быть названо точным даже в отношении западных Церквей[136]: всего тридцать лет спустя св. Киприан свидетельствует, что за грехи прелюбодеяния отказывали в прощении только некоторые из раннейших африканских епископов, которые, однако, не порывали мира с теми, кто держался иной практики[137]. Этот факт совершенно немыслим, если бы изначально господствовало понятие о Церкви как обществе святых или хотя бы только не впадавших в смертные грехи.

Наконец обратимся еще раз к сочинениям Тертуллиана. В своем трактате «De poenitentia» Тертуллиан, начиная с 7-й главы, хотя и с прискорбием (piget), говорит о втором покаянии, то есть о покаянии после крещения. Здесь Тертуллиан как бы повторяет рассуждения Ерма. Хорошо, конечно, не грешить после крещения, но диавол постоянно искушает человека, недостатка в искушениях и соблазнах не бывает, а потому Бог и положил в преддверии (in vestibulo) второе покаяние (poenitentiam secundam). Это покаяние есть повторное благодеяние (iteratum beneficium), повторное лекарство для повторившейся болезни (iteratae valetudinis iteranda medicina est)[138]. Это второе покаяние может быть допущено только однажды[139] и должно сопровождаться различными покаянными подвигами, совокупность которых называется exomologesis[140]. По мнению Тертуллиана, это покаяние необходимо, и он подробно доказывает его законность, желая рассеять всякие сомнения по этому вопросу[141]. У Тертуллиана нет ясного указания, могут ли во втором покаянии быть прощены и смертные грехи, но все же более данных за то, что и смертные грехи не исключаются[142]. Второе покаяние имело своим следствием полное воссоединение с Церковью[143]; это можно видеть уже из того, что в притче о потерянной и найденной драхме Тертуллиан видит **restituti** peccatoris exemplum[144]; термин же restitutio у Тертуллиана обозначает именно обратное принятие в Церковь[145]. Факт существования во II веке так называемого **второго покаяния** также свидетельствует, по нашему мнению, о том, что христианская Церковь того времени не считала себя обществом совершенных святых[146]. Можно утверждать лишь то, что идея святости Церкви, точно еще не раскрытая, побуждала некоторых епископов совершенно отлучать от церковного общения лиц, впавших в смертные грехи. Но **это было делом их пастырской мудрости[147], а не необходимым следствием общего догматического учения о святости Церкви**[148].

Тем не менее вопрос о церковной дисциплине обострялся все более и более. Различие в практике легко могло перейти и в принципиальное догматическое разномыслие. Нужен был лишь толчок, который дал бы движение церковной богословской мысли в вопросе именно о святости Церкви. Этот толчок и был дан монтанизмом.

Нам нет нужды подробно разбираться в сложном вопросе о происхождении монтанизма и его истории. По этому вопросу существует специальная необозримая литература.

Вместе со многими представителями церковно-исторической науки можно признать, что сущность монтанизма составляли не его ригористические дисциплинарные требования сами по себе, а новое пророчество[149]. Так именно представляют сущность монтанизма немногие дошедшие до нас исторические известия. Евсевий приводит слова анонима о начале монтанизма. «Некто по имени Монтан, из числа вновь уверовавших, от чрезмерного желания первенства подвергся влиянию противника и вдруг, пришедши в состояние одержимого и исступленного (ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει), начал говорить и рассказывать странные вещи, то есть пророчествуя вопреки обычаю, издревле переданному и преемственно сохраняющемуся в Церкви»[150]. Епифаний единственным отличительным признаком катафригиан считает именно признание других пророков после пророков[151]. «Об Отце, и Сыне, и Святом Духе думают одинаково со Святою вселенскою Церковью; отделились же от нее внемлющие *духовом лестчим и учением бесовским* (1 Тим 4, 1), и говоря: "должно нам и дарования принимать"»[152]. Тертуллиан совершенно определенно говорит, что монтанистов духовными делает именно признание духовных дарований[153], которых психики не принимают[154], и это именно признание Параклета и отделило их от Церкви[155].

Что же это было за пророчество?

Некоторыми учеными высказана мысль, будто монтанистические пророки являются непосредственными продолжателями духовных дарований, существовавших в древнейшее, апостольское время. От пророчества, существовавшего в древнехристианской Церкви, пророчества монтанистов ничем не отличались[156]. Не входя в подробный разбор этого взгляда, мы скажем только, что все исторические источники свидетельствуют противное. И в словах, приводимых Евсевием, и у Епифания оспаривается именно форма самого монтанистического пророчества. Монтанистические пророки именно пророчествовали «вопреки обычаю, издревле преданному» (παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος)[157]. У Епифания подробно доказывается именно необычность нового пророчества. По историческим данным, монтанистическое пророчество было исключительно экстатическим, при котором человек был только «лирой»[158]. Пророки монтанистические не владели собой, не соблюдали последовательности в мысли[159]; «говорили бессмысленно, неуместно и странно»[160]; их слова были словами экстатиков[161]. Замечательно, что одинаково и у противников монтанизма, и у его защитников пророчество это

называется «новым»[162], и сам Тертуллиан говорит, что именно о форме пророчества у монтанистов идет спор с психиками[163]. «Черты, не встречаемые в отношениях других ересиархов, в описании, например, основателей гностических сект, обрисовывают весьма живо эксцентричные фигуры фригийских пророков, которые, видимо, весьма сильно походили на помешанных»[164]. Поэтому должно признать монтанистическое пророчество явлением болезненно-сектантским, зародившимся во Фригии, может быть, не без влияния восточных культов, как это в свое время указывал Неандер[165]. Поставить монтанистическое пророчество на одну ступень с древнехристианским решительно отказывается историк монтанизма Бонвеч[166], а также и Гарнак[167].

Новое пророчество предполагает и новое откровение, и действительно, монтанизм является с новым учением об откровении; вопрос, таким образом, касается уже весьма существенного пункта — христианского Откровения[168].

Об отношении нового пророчества к новозаветному откровению мы можем судить по сочинениям Тертуллиана. Тертуллиан старается доказать, что Параклет нового ничего не вводит[169]. У монтанистов и психиков одна вера, один Бог, тот же Христос, та же надежда, то же крещение; словом сказать, это — одна Церковь[170]. Пророки — Монтан, Прискилла и Максимилла не проповедуют другого Бога, не отвергают Иисуса Христа, не извращают «Правила веры»[171]. Параклет ничего нового против кафолического Предания не вносит, тогда как ересь всегда искажает «Правило веры» (regulam adulterans fidei)[172]. Параклет говорит не от себя, а то, что ему поручает Христос[173]; Параклет — викарий Господа[174].

Но есть веские основания не соглашаться в этом пункте с Тертуллианом. Тертуллиан в домонтанистический период своей жизни был, как мы видели, ревностным защитником апостольского Предания, сохраняемого в Церкви; он же, полемизируя с гностическим учением о тайном предании, доказывал, что истина вся сообщена Христом и усвоена апостолами и всеми верующими. Понятно, что и в монтанистический период жизни Тертуллиан не мог говорить резко противоположного тому, что сам же высказывал раньше[175]. В действительности же проповедь монтанистических пророков выступала именно как новое откровение. Св. Ипполит говорит о монтанистах, что они считали своих пророчиц выше апостолов и что те, по их мнению, говорили нечто бо́льшее, чем Сам Христос[176]. Писатель, дополнивший трактат Тертуллиана «De praescr. haer.», о монтанистах пи-

шет: они говорили, что в апостолах был Дух Святой, Параклета же не было; Параклет через Монтана сказал больше, чем Христос в Евангелии, и не только больше, но даже и лучше и выше[177]. Да и у самого Тертуллиана многое едва ли согласуется с его уверениями, будто Параклет ничего нового не вносил.

Параклет, по учению самого же Тертуллиана, необходим для приведения христианского учения к совершенству[178]. Тертуллиан даже представляет целую теорию постепенного развития откровения в мире. *Время для всякой вещи* (Еккл. 3, 17). Постепенно в природе развивается дерево из зерна. Так и правда Божия сначала была в зачаточном состоянии; законом и пророками доведена была до детского состояния; потом Евангелием — до юности; а теперь Параклетом доведена до мужества[179]. Эта позднейшая теория развития откровения весьма отличается от раннейшей, где все развитие оканчивается в учении Христа и апостолов[180]. Но если откровение Параклета относится к Христову учению, как мужество к юности, то очевидно, что это новое откровение отменяет старое: Параклет отменяет Христа, как Христос — закон Моисея. Тертуллиан только избегает называть Христа, а заменяет Его апостолами. Если Христос отвергал то, чему учил Моисей, почему же Параклет не может отвергнуть то, что установил Павел[181]? Ведь даже и в человеческих установлениях позднейшие законы (decreta) имеют значения больше старых[182].

Можно заметить, что и сам Тертуллиан с некоторым беспокойством чувствовал такое отступление от прежде им самим же проповеданного[183]. Он старается иногда доказать, что Параклет не устанавливает что-либо новое, а только восстанавливает прежде бывшее[184]. Но все подобные толкования, конечно, не могли убедительно доказать, будто Христово учение лежит в основе нового монтанистического откровения[185]. Пред Тертуллианом предносилась дилемма: Христос и апостолы — или Параклет. Для себя эту дилемму Тертуллиан разрешает резким разграничением области веры и области нравственности, догматов и дисциплины. «Правило веры» неизменно[186]. Дело Параклета касается толкования Писаний и области дисциплины, которую он доводит до большего совершенства[187]. Параклет только изменяет дисциплину[188], но подтверждает учение Христа[189].

На самом деле все эти рассуждения Тертуллиана представляют лишь искусственно построенную теорию с предвзятой целью доказать, что Параклет не отменяет Христа. При таком взгляде получается чисто формальное отношение к «Правилу

веры», оно — лишь сборник отвлеченных формул. Христос признается лишь теоретическим Учителем христианства; нравственное же учение Его обусловлено было обстоятельствами места и времени. В области нравоучения Христос, очевидно, если не устраняется совершенно, то все же отходит на второе место, уступая первое Параклету[190]. Область дисциплины у Тертуллиана иногда весьма распространяется, и Параклет не только изменяет некоторые дисциплинарные требования, но и дает новые силы мужественно переносить гонения[191], он же подает силы для воздержания от второго брака[192]. Нельзя даже сказать, что монтанизм оставлял совершенно неприкосновенной догматическую сторону христианства[193], хотя, конечно, основной его смысл лежал не в догматической области[194].

По всему этому есть основание утверждать, что монтанизм хотел быть новой ступенью откровения — высшей, нежели откровение через Иисуса Христа и апостолов[195]. Монтанисты составляли даже новые писания[196], весьма многочисленныя, βίβλους ἀπείρους, по выражению Ипполита, откуда можно научиться большему, нежели из закона, пророков и Евангелий[197]. Были основания у противников монтанизма утверждать, что монтанистические пророки отрицают Иисуса Христа, хотя Тертуллиан против этого столь ядовито возражает[198]. Церковь того времени твердо стояла на апостольском основании. В несколько раннейшей борьбе с гностицизмом Церковь определила себя именно Апостольской. За это-то представители монтанизма злословили всю кафолическую поднебесную Церковь[199]. Монтанист — это spiritalis homo[200]. Человек, не признающий Параклета, — психик, лишенный Духа и имеющий только плоть и душу[201]. Вера психиков — вера душевная[202]. Вообще у Тертуллиана мы найдем очень много резко порицательных выражений по адресу Церкви психиков[203]. Весьма интересное, меткое сопоставление монтанизма с гносисом сделал В. В. Болотов, который видит в них одну общую черту, отличающую их от всех позднейших ересей: «Они охотно допускали, что Церковь кафолическая и в настоящее время соблюдает то же самое учение, которое возвестили ей апостолы, что Церковь и теперь держится того же самого учения и практики, которых держалась и в век апостольский; но только они были убеждены, что у них есть источник откровения, гораздо более высокий, чем тот, которым располагает Церковь. Таким образом, для них кафолическая Церковь была не столько погрешающею, заблуждающеюся, сколько Церковью отсталою»[204].

При таком отношении монтанизма к христианскому новозаветному Откровению для Церкви возникал в борьбе с монтанизмом вопрос: остаться ли ей с тем Преданием, которое и в вероучении, и в нравоучении преемственно дошло от очевидцев Господа, от апостолов, или довериться экстатическому «новому» пророчеству, хотя бы для этого требовалось порвать во многих пунктах с апостольской традицией, — остаться ли Церкви Апостольской или сделаться монтанистической. Монтанизм с его «новым» откровением производил переоценку Предания и тем самым побуждал церковных писателей войти в подробное рассмотрение учения о Церкви. В борьбе с гностицизмом был установлен принцип предания в противовес произвольным **рациональным** истолкованиям христианства. Монтанизм поставил вопрос об отношении предания к харизматическим откровениям. Поэтому и в полемике с монтанизмом можно находить дополнения к учению о Церкви как хранительницы истины, развитому в борьбе с гностицизмом.

«Сила, поборающая по истине, противопоставила катафригийской ереси крепкое и непобедимое оружие в Аполлинарии Иерапольском, а с ним и во многих других, живших в то время ученейших мужах». От этих борцов против монтанизма до времен Евсевия сохранилось много сочинений[205]. Но из всей антимонтанистической литературы осталось весьма мало памятников; остались почти только отрывки, сохраненные Евсевием[206]. Только в последнее время церковно-историческая наука путем анализа некоторых древнехристианских памятников указала еще немногие остатки антимонтанистической литературы[207].

Монтанизм уже при самом своем появлении в Малой Асии сразу же получил отпор от представителей Церкви. «Верующие начали часто и во многих местах Асии собираться и, исследовав новое учение, объявили его нечестивым и отвергли как еретическое; тогда преданные ему отлучены были от Церкви и лишены общения с нею»[208]. Церковь никогда не была явлением экстатическим, сектантским[209], а потому и был отвергнут монтанизм. В полемической литературе было более подробно раскрыто церковное учение о харизмах и об отношении к ним Предания. Наиболее замечательный памятник антимонтанистической литературы в переделке[210] сохранен Епифанием. Кто был автором этого сочинения, решить, конечно, трудно. Называют автором анонима, выдержки из сочинений которого приводят Евсевий[211], Аполлоний[212], Родон, о котором упоминают Иероним[213], Ипполит[214]. Но справедливо пишет Voigt: «Находить автора сочинения древнего времени, которое дошло до нас безымянным, — это

предприятие с сомнительными результатами даже в том случае, если это сочинение осталось нам совершенно в его первоначальном тексте. Насколько же смелее должно показаться выступление с мнением об авторе сочинения, которое лежит пред нами только в обработке»[215]. Кто бы ни был автором этого антимонтанистического сочинения, по нему можно судить о тех положениях, которые развивали церковные писатели в противовес монтанистам[216].

Прежде всего церковные писатели отвергали экстатическую форму пророчества[217]. Аноним у Евсевия сообщает о Мильтиаде: «он проповедовал, что пророк не должен провещевать в исступлении»[218]. Святые Божии, исполняясь Духа Святого, по мере подаваемых каждому Духом дарований, и *по мере веры* (Рим. 12, 6) *на пользу* (1 Кор. 12, 7), пророкали все в истинном духе, в здравом уме (ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ) и с последовательностью в мыслях (νῷ)[219]. Пророк глаголал все при спокойном (καταστάσεως) и последовательном течении мыслей и вещал (ἐφθέγγετο) от Святого Духа, говоря все здраво (ἐῤῥωμένως)[220]. Слова пророка — слова человека, последовательно говорящего, а не исступленного (ἐξισταμένου)[221]. Таковы свойства истинных пророков, что у них при действии Святого Духа и учение, и собеседование здраво[222]. Монтанистические пророки, обещаясь пророчествовать, оказываются не владеющими собою (εὐσταθοῦντες) и не соблюдающими последовательности в слове[223]. Затем подробно рассматриваются различные места Священного Писания Ветхого и Нового Завета, на которые могли ссылаться монтанисты в защиту именно экстатической формы своих пророчеств[224]. Отрицая экстатическую форму монтанистических пророчеств, церковные писатели развивали свой, более широкий взгляд на духовные дарования в Церкви — такой же взгляд, какой выражен апостолом Павлом[225].

По вопросу о духовных дарованиях писал и св. Ипполит[226], который, поскольку дают видеть исторические источники, был также противником монтанизма[227]. Хотя сочинения Ипполита περὶ χαρισμάτων не сохранилось, однако предполагают, что взгляды Ипполита на χαρίσματα отразились в восьмой книге апостольских постановлений[228]. Во всяком случае, нужно думать, [что] апостольские постановления, когда говорят о дарованиях, то имеют в виду ложное учение о них монтанизма[229]. В апостольских постановлениях прежде всего говорится, что дарования существуют только для неверующих, дабы тех, кого не убедило слово, убедила сила знамений[230]. Следовательно, дарования имеют временное и ограниченное значение[231], и из уверовавших в

Бога через Христа нет человека, который не получил бы дарования духовного (χάρισμα πνευματικόν). Дарованием можно назвать «самое освобождение от многобожного нечестия и верование Богу Отцу через Христа». Поэтому «никто из совершающих знамения и чудеса да не осуждает никого из верующих, не сподобившегося дара совершать их; ибо дарования Божии, даваемые Им через Христа, различны: ты получил это, а он — другое какое-либо, или слово мудрости, или знания, или различения духов, или предведение будущего, или уменье поучать, или незлобие, или законное (ἔννομον) воздержание»[232]. Под понятия «дарования» подходят, следовательно, и церковные служения, и даже добродетели отдельных лиц[233].

Церковные писатели не отвергают дарований в Церкви, но дают критерий для определения истинных дарований. Таким критерием было поставлено апостольское Предание: «И Святая Божия Церковь также принимает дарования, но действительные дарования и уже испытанные в Святой Божией Церкви силою Духа Святого на основании пророков, апостолов и Самого Господа»[234]. Церковные писатели совершенно не принимали положения, будто пророк может говорить что-нибудь противоречащее слову Божию. Истинный пророк может быть только в Церкви, и он должен быть в полном согласии с церковным Преданием. «Господь запечатлел (ἐσφράγισε) Церковь и в ней заключил полноту дарований (ἐπλήρωσεν αὐτὴ τὰ χαρίσματα)»[235]. Церковные писатели постоянно опровергают монтанистические пророчества ссылками на Священное Писание, очевидно, смотря на Священное Писание как на надежный критерий истины, как на авторитет более высокий, нежели «новые» пророки. «Монтан во всем оказался несогласным с Божественными Писаниями, как ясно это всякому разумному читателю. Посему, если не согласен, то чужд Святой вселенской Церкви; чужда ей и его ересь, похваляющаяся тем, что имеет пророков и дарования, — она их не получала, но удалена от них. Кто же, рассуждая последовательно (παρακολουθῶν), дерзнет назвать их пророками?»[236] В другом месте наряду со Священным Писанием называется в качестве критерия для пророчеств и вся наличность церковного Предания. «По всему видишь разногласие их с Божественным Писанием и инаковость их мнений и предположений сравнительно с Божией верой и правильным учением»[237]. Сила и Агав, пророки апостольского времени, не сравнивали (οὐ παρεξέτειναν) себя с апостолами и не преступали пределов своих (τὰ ἑαυτῶν μέτρα). Пророчествовали и женщины, но не превозносились пред мужчинами и сохраняли свои

границы[238]. Монтанистическое пророчество, которое поставляло себя выше апостольского Предания и порывало с ним, церковные писатели объявили ложным пророчеством[239], и источник этого пророчества указан был в диаволе[240]. **Церковь в борьбе с новым пророчеством еще раз подтвердила то, что она есть Церковь Апостольская.** В борьбе с гностицизмом отвергнуто было учение о тайном предании и было сказано, что истина сообщена Иисусом Христом апостолам, апостолами же в полном виде передана Церкви. Монтанизм предлагал новую эпоху откровения, но Церковь осталась при прежнем, Христовом и апостольском наследии. В борьбе с монтанистами церковные писатели начали ссылаться на слова апостола Павла: *если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема* (Гал. 1, 8). Этот текст слышал от своих противников Тертуллиан[241]. У анонима Евсевия также читаем: «Человек, желающий жить по закону евангельскому, не может ни прибавить к нему, ни отнять от него что-либо»[242]. Все христианское откровение дано уже в век апостольский. Слова Откровения (см.: 22, 18—19) также [охраняют] Священное Писание Нового Завета[243], как и слова Второзакония (см.: 4, 2) охраняли от прибавления Завет Ветхий. Автор Мураториева фрагмента — противник монтанизма[244], и он ясно высказывает мысль, что Новый Завет закончен, так что «Пастырь» Ерма, хотя и полезный для чтения, в среду апостольских и пророческих писаний никогда не может быть принят, как написанный недавно[245]. В жизни Церкви век апостолов — век исключительный и не повторяющийся. Никакого «нового» откровения, подобного монтанистическому, Церковь не примет[246].

Из учения о новом откровении Параклета у монтанистов вытекало их учение о Церкви как святом обществе людей духовных, в противоположность которым люди, не принимающие откровения Параклета, представляют из себя лишь glorissima multitudo psychicorum[247]. В монтанистических сочинениях Тертуллиан ставит Церковь в особую связь с Духом Святым. Раньше он учил: где Три, то есть Отец, и Сын, и Дух Святой, там Церковь, которая есть Тело Трех[248]. Но особенно тесную связь устанавливает Тертуллиан между Церковью и Христом. Не только Глава Церкви — Христос[249], но и сама Церковь есть Христос[250]. В монтанистических сочинениях Тертуллиан уже утверждает, что Церковь преимущественно есть Дух, в Котором вся Троица Единого Божества, Отец, и Сын, и Дух Святой[251]. Из такого учения о Церкви как обществе людей духовных, святых вытекали и все монтанистические требования более строгой цер-

ковной дисциплины. Христианин живет во свете, а если он согрешил, то уже отпал от света. Живя во свете, христианин не может грешить[252]. Можно бы ожидать, что Тертуллиан будет совершенно отрицать покаяние[253]. Однако и монтанисты, исходя из мысли о святости Церкви, требовали исключения из Церкви не всех вообще согрешивших. Для легких грехов допускали покаяние и монтанисты[254]; они требовали строгого исполнения уже небезызвестного в древней Церкви обычая, по которому от церковного общения отлучались только впавшие в смертные грехи. Около этого именно пункта и сосредоточена была литературная борьба Тертуллиана с современным ему римским епископом Каллистом, который сразу же по вступлении на Римскую кафедру выступил с некоторыми мероприятиями в области церковной дисциплины[255]. Каллист — человек практики[256], а для такого человека всегда имеют большое значение обстоятельства времени. В Риме того времени господствовала распущенность нравов[257]; под влиянием этой распущенности падали строгие нравы и христиан. Каллист открыто заявил о некотором смягчении церковной дисциплины, очевидно, не находя в том противоречия наличному понятию о святости Церкви. Каллист издал эдикт, которым объявляет прощение грехов против целомудрия. «Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto»[258]. В данном случае dimitto обозначало именно принятие в церковное общение, так как Тертуллиан очень часто dimitto заменяет словами communicare, communicatio; при том встречаются такие комбинации: recipere in communicationem, communicationem restituere и подобное[259]. Против этого эдикта римского епископа Тертуллианом был написан трактат «De pudicitia». Нужно заметить, что характерной чертой полемических сочинений Тертуллиана является обилие аргументации. Тертуллиан сыплет самые разнохарактерные доказательства, качественной ценности доказательств предпочитая их скопление[260]. Может быть, он в «De pudicitia» передает и опровергает не только то, что читал в эдикте, разбирая вопрос подробнее, но во всяком случае только из «De pudicitia» мы узнаем об образе мыслей противников Тертуллиана. «De pudicitia» представляет как бы диспут между психиком и монтанистом. Тертуллиан сообщает много текстов Священного Писания, которые приводил его противник. Если предположить, что все эти тексты были в эдикте Каллиста[261], то, значит, этот эдикт впервые дал подробную аргументацию возможности давать церковное общение смертно согрешившим, не нарушая тем самым святости Церкви[262].

Полное прощение грехов против целомудрия доказывается прежде всего из свойств Божиих. Благость и милосердие — свойства Божии, как видно из многих мест Писания[263]. Чада Божии должны быть также милостивыми и миротворцами, чего и требует от них Писание[264]. Тертуллиан указывает и на справедливость Божию (tamen et justus). Бог не только милует, но и карает; так и люди не только могут, но и должны судить, как и видно из Священного Писания (см.: 1 Кор. 5, 3–5). Согрешивший смертно должен оставаться вне Церкви[265]. Противники Тертуллиана считали, что если кающийся не удостаивается церковного общения, то его покаяние напрасно[266]. Здесь как бы высказывается мысль о невозможности спасения вне общения с видимою Церковью. Церковь должна принять в свои недра покаявшегося, чтобы покаяние не было бесполезным. Иначе мыслит Тертуллиан. В таком взгляде психиков он видит узурпацию власти Божией[267]. По воззрению монтанистов, прощение может давать только Бог, а не Церковь[268]. Покаяние без принятия в Церковь не напрасно, потому что кающийся может получить плод покаяния от Бога. Хотя он и не достигнет общения с Церковью, однако найдет мир у Бога[269]. Спасение, таким образом, достижимо и вне общения с видимою Церковью[270].

Требование не принимать смертно согрешившего в церковное общение Тертуллиан обосновывает именно догматическим учением о святости Церкви. Если принимать прелюбодеев в церковное общение, то Церковь не может тогда быть названа Телом Христовым или храмом Божиим, и верующие уже не члены Христовы[271]. Лишь только приводит Тертуллиан первые слова Каллистова эдикта, как тотчас восклицает: «И это возвещается в Церкви, и она — дева? Пусть чуждо будет невесте Христовой это объявление! Она — истинная, целомудренная, святая — пусть и слухом не оскверняется»[272]. Так, по взгляду Тертуллиана, принятие в церковное общение смертно согрешивших совершенно не согласно с ее святостью. Святость Церкви требует исключения смертно согрешивших[273].

Иной взгляд на Церковь был у Каллиста и всех согласных с ним. В оправдание своего распоряжения он ссылался на притчи о заблудшей овце и о потерянной драхме[274], под заблудшей овцой и под потерянной драхмой разумея именно согрешивших христиан, овец стада Христова, которое есть Церковь. Таких-то христиан притчи научают возвращать в Церковь, чтобы они, блуждая долго на стороне, не погибли совершенно[275]. Историческая задача Церкви поэтому состоит именно в том, чтобы нравственно оздоровлять падших людей. Вступивший в Церковь мо-

жет отбиться от Церкви, как овца от стада; его необходимо возвратить в ограду Церкви.

Тертуллиан возражает, доказывая, что притчи говорят об обращении язычников, а не грешников, хотя в «De patientia» и «De poenitentia» он и сам те же притчи относил к покаянию грешников[276]. Но если бы притчи и говорили о согрешивших, то все же нельзя ими оправдывать принятия в Церковь согрешивших. Если овца не заблудилась только, но совершенно погибла, и если драхма не затерялась только, а совершенно уничтожилась, то, очевидно, их не нужно и искать[277]. А блудник и прелюбодей именно мертвы, и нельзя притчами оправдывать их принятия в Церковь[278]. Последняя мысль Тертуллиана, очевидно, очень мало согласуется с прежними его рассуждениями о пользе покаяния и вне Церкви.

Пастыри, которые оправдывали принятие смертно согрешивших в церковное общение, относили к себе слова Иезекииля (см.: 34, 3—4), где Господь упрекает пастырей Израилевых за то, что они не поддерживали изнемогавших, не обращали заблуждающихся, не искали погибших. Опять и здесь виден общий взгляд на Церковь, по которому она не есть замкнутое общество святых, а имеет целью поддержание изнемогающих и заблуждающихся. Тертуллиан отводит этот аргумент противников софистическим толкованием. Господь порицает пастырей за то, что они допустили овец до погибели, но не за то, что они их, съеденных зверями, не возвратили обратно[279]. И эта мысль Тертуллиана противоречит его же речи о том, что смертно согрешившего может простить Сам Бог.

О взглядах на Церковь римского епископа Каллиста и его единомышленников можно судить и но некоторым другим аргументам, приводимым в оправдание их практики. Таковы — притча о блудном сыне и история коринфского кровосмесника. Притча о блудном сыне истолковывается не в историческом смысле, на чем настаивает Тертуллиан[280], а в смысле нравственном. Христианин, изображенный в притче младшим сыном, полученное от Бога Отца богатство, — конечно, в крещении, — уйдя далеко от Отца, растратил, живя по-язычески. Если он, лишенный благ ума, отдавшись на служение князю века и получивши от него приказание пасти свиней, образумится и возвратится к Отцу, то получает прежнюю одежду, одеяние Святого Духа, и снова перстень, знак очищения[281]. Такое толкование притчи о блудном сыне[282] возможно было только при взгляде на Церковь не как на общество святых и спасенных, а как на общество спасающихся и освящающихся. Покаянием человек

возвращается в ограду Церкви, где снова получает все дары Духа Святого, ранее данные ему в Таинстве крещения, но утерянные греховной жизнью. Мы уже видели, что крещение в древней Церкви нередко называлось покаянием; это был перелом всей жизни и всего образа мыслей. Теперь усиленно подчеркивается значение покаяния для нравственного совершенствования в недрах Церкви. Для монтанизма этого значения не существовало: каявшийся в смертном грехе стоял вне Церкви, надеясь на прощение от Бога. Каллист покаяние считает средством очищения человека от греха. Грех не отсекает человека от Церкви, а только побуждает Церковь назначить ему приличное врачевание, как действительно покаяние и называется[283]. Покаяние – для христиан, а не для язычников. Лекарства не имеют значения для тех, кому непонятны самые опасности. Покаяние имеет смысл там, где согрешают совестью и волей, где имеют место вина и благодать. Тот печалится и мучается, кто знает, что он потерял и что получит снова, если покается пред Богом[284].

Взгляд на покаяние как именно на средство исправления грешника, как на пособие для его нравственного оздоровления, особенно открывается в истолковании истории с коринфским кровосмесником. Во Втором послании к Коринфянам апостол Павел говорит о принятии в церковное общение того кровосмесника, которого в Первом он повелел *предать сатане во изможденье плоти* (εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός) (1 Кор. 5, 5)[285]. Это *изможденье плоти* (interitus carnis) Каллист и его сторонники понимали в смысле покаянного акта, в смысле exomologesis'a, который имел место в церковной практике того времени. Изможденье плоти – это именно посты, покаянный траур (sordes), удаление от всякого злого дела и т. п. В этом покаянном акте грешник очищается от греха и поэтому он должен быть принят в церковное общение[286]. Покаяние, таким образом, есть именно врачевство для нравственно больного члена Церкви[287].

Вот все данные, которые можно извлечь из полемики Тертуллиана с Каллистом для характеристики взглядов начала III века на Церковь со стороны ее отношения к членам согрешившим. Эта полемика ведется не о самом догмате о Церкви: ее предмет другой, именно – принятие в церковное общение впавших в смертные грехи прелюбодеяния и блуда. Только вполне понятно, что в основе всей этой полемики лежит различие во взглядах на Церковь. Смертно согрешивший не может оставаться в церковном общении, иначе будет нарушена святость Церкви; Церковь составляют люди только высокого нравственного уровня, не допускающие грехов смертных. Таковы основные начала

экклезиологии монтанизма. Можно отметить, что в экклезиологической системе монтанистов значение Церкви весьма сильно унижается. Благодать Святого Духа Церковь преподает лишь тем, кто вступает в нее, в Таинстве крещения. Эти дары человек должен сохранять; если же он их утеряет, Церковь новой благодатной помощи ему уже не может дать. Церковная дисциплина лишь ограждает святость самой Церкви, но ничего не дает для нравственного совершенства отдельной личности[288]. Взгляды противников Тертуллиана еще не имеют столь точной формулировки, но совершенно ясно, что Каллист не считал не согласным с понятием святости Церкви принятия в церковное общение и смертно согрешивших. Церковь для него — не общество святых, а врачебница для нравственно больных людей. Церковная дисциплина имеет задачей не ограждение святости Церкви путем отлучения смертно согрешивших, а направлена именно к нравственному воспитанию членов Церкви.

Эдикту римского епископа Каллиста нередко придается слишком большое значение в истории древнецерковной дисциплины. Его склонны рассматривать первым камнем в создании новой дисциплинарной практики, резко противоположной всему строю древнецерковных воззрений на сущность Церкви[289]. Прежде Церковь мыслилась не иначе как обществом совершенных святых; теперь же положено основание новому учению о святости Церкви, по которому она лишь служит нравственному совершенствованию христиан, почему святости Церкви нисколько и не противоречит наличность в ней членов, впавших даже в смертные грехи. Вместе с тем и трактат Тертуллиана «De pudicitia» считается апологией общей древнецерковной практики и древнего понятия о Церкви. Мы уже подробно доказывали, что Церковь с самого начала не мыслила себя обществом исключительно совершенных святых, а поэтому нельзя думать, будто эдикт Каллиста произвел какую-то решительную реформу догматического учения о святости Церкви. Такую реформу хотел произвести монтанизм, опираясь на новое откровение Параклета[290], но эта попытка вызвала лишь то, что и Церковь определила свое отношение к смертно согрешившим, ясно и определенно заявив в эдикте Каллиста, что принятие в церковное общение смертно согрешивших святости Церкви не нарушает и ей не противоречит. В дисциплинарном отношении эдикт Каллиста хотя и стоит на почве раннейшей традиции[291], однако есть нечто новое: то, что раньше было редким явлением, это он сделал законным, представив для снисходительной практики некоторые основания[292],

но никакой перемены в догматическом учении о святости Церкви от этого не последовало[293].

Вопрос об отпущении смертных грехов тесно был связан с другим — о праве епископа отпускать смертные грехи или о том, кому в Церкви принадлежит «**власть ключей**». Вопрос этот в основе своей имеет то же самое разделение грехов на простительные и непростительные, о котором мы говорили. У Тертуллиана в том же его трактате «De pudicitia» мы находим мысль, что лишь грехи не смертные, более легкие, могут быть прощены епископом, смертные же грехи может простить один Бог[294]. Эдикт римского епископа Каллиста показывает, что он иначе смотрел на этот предмет: в своем эдикте он говорит: «ego et moechia et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto». Вопрос о том, кому в Церкви принадлежит «власть ключей», решается весьма определенно: она принадлежит епископу. Тот же трактат «De pudicitia» дает видеть, что свое утверждение римский епископ обосновывал некоторой теорией. Господь сказал Петру: «На этом камне Я создам Церковь Мою; тебе Я дам (dedi) ключи Царства Небесного, что свяжешь или разрешишь на земле, будет связано или разрешено на небесах» (см.: Мф. 16, 18—19). Эту власть вязать и решить, данную Господом апостолу Петру, Каллист распространял и на себя, и на всю Церковь апостола Петра. Церковь может в лице своего епископа вязать и решить[295]. Епископ, таким образом, – преемник не только апостольской власти учить, но и власти вязать и решить.

Тертуллиан, исходя из монтанистических воззрений, конечно, не мог согласиться с этой теорией Каллиста[296], и он ее совершенно отвергает. Тертуллиан говорит, что необходимо разграничивать между учением апостольским и властью (inter doctrinam apostolorum et potestatem). Власть разрешать смертные грехи принадлежит одному только Богу (majoribus et inremissibilibus a Deo solo), и если иногда апостолы разрешали такие грехи, то это они делали по своей власти, а не по праву учительства (non ex disciplina, sed ex potestate fecisse)[297]. У апостолов власть вязать и решить была соединена с силой творить чудеса. Так, Анания был поражен смертью, Елима — слепотой. Епископ для доказательства своей власти вязать и решить должен бы показать примеры таких же чудес[298]. Епископ наследовал только обязанность учительства (disciplinae), не власть, а служение, и потому не может решить и вязать. Тертуллиан не отрицает того, что Церковь имеет власть разрешать грехи[299]. Один из монтанистических пророков говорил: может Церковь прощать преступление, но не сделает, чтобы не впали в другие согрешения[300]. Параклет может

дать прощение и грехов прелюбодеяния, но не хочет, чтобы не было большего зла[301]. Если же епископ присваивает себе власть решить и вязать, то это — узурпация права Церкви (hoc jus ecclesiae usurpes). Да и апостол Петр вязал то, что нужно было вязать, и разрешал, что было можно разрешить. В этом смысле ему и сказаны приведенные слова Господа, так что и примером апостола Петра нельзя доказывать права епископа разрешать даже смертные грехи[302]. Сообразно с личностью апостола Петра власть вязать и решить перешла к людям духовным (spiritalibus — в монтанистическом смысле), к апостолам или пророкам. Посему, резюмирует Тертуллиан свои возражения, Церковь будет разрешать грехи, но Церковь Духа, через духовного человека, а не Церковь — совокупность епископов (sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum); ибо Господу, а не рабу принадлежит право и решение — Самому Богу, а не священнику[303].

Таким образом, две различные практики относительно смертных грехов сопровождались каждая определенной теорией. По теории Каллиста, епископу принадлежит в Церкви власть вязать и решить, эту власть унаследовал он от апостолов. По теории Тертуллиана, власть решить и вязать принадлежит не епископу, а человеку духовному, харизматику, через которого в собственном смысле грехи прощает Сам Бог[304]. В теории Каллиста мы видим уже восполнение раннейшего церковного учения о преемстве епископов от апостолов. Епископ — не только хранитель чистоты вероучения, но и хранитель святости Церкви; от апостолов унаследовал он не только власть учения (locus magisterii), но и «власть ключей».

Некоторые дополнительные черты истории догмата о Церкви в начале III века дают еще сочинения Ипполита Римского. Дисциплинарные распоряжения Каллиста, нужно думать, были одним из поводов образования в Риме так называемой схизмы Ипполита[305]. Между Ипполитом и Каллистом было несколько пунктов разногласия по вопросам дисциплинарной практики[306]. Ипполит, несомненно, знал и эдикт Каллиста, хотя в позднейшем своем сочинении — «Философуменах» — и не говорит о нем[307]. Ипполит сообщает, что Каллист первый начал снисходительно относиться к грехам против целомудрия, говоря, что он всем даст прощение грехов[308]. Ипполит укоряет Каллиста за то, что он мало ограждал нравы своей паствы, не хранил Предания, не рассуждал, с кем нужно сообщаться, но всем без разбора давал общение с Церковью[309]. Ипполит сообщает и еще один аргумент, приводившийся Каллистом в защиту его дисциплинарной

практики. Именно Каллист относил к Церкви слова Христа: оставьте плевелы расти среди пшеницы, то есть грешников в Церкви, и Церковь сравнивал с ковчегом Ноя, в котором были и собаки, и волки, и вороны, и все чистое и нечистое. Так же должно быть, говорил Каллист, и в Церкви[310]. Такое сравнение ярко выражает понятие Каллиста о Церкви как обществе не святых только, но и согрешающих[311]. Этот взгляд, очевидно, резко был выражен Каллистом, и в связи с таким понятием о Церкви стоят те снисходительные дисциплинарные распоряжения Каллиста, о которых сообщает Ипполит. Эти весьма снисходительные дисциплинарные распоряжения Каллиста и злоупотребления, сопровождавшие эти распоряжения, вызвали против себя протест Ипполита, который стоял во главе особой общины[312]. Общину Каллиста он даже не называет и Церковью, а школой, как назывались общины еретические[313]. Церковью Ипполит называет только свою общину; последователей же Каллиста предлагает назвать каллистианами[314].

Но такое разделение между Ипполитом и Каллистом по вопросам церковной дисциплины имело совсем другой характер, нежели разногласие между Каллистом и Тертуллианом[315]. Там мы видели различие глубокое и принципиальное — различно было догматическое учение о Церкви. Из «Философумен» совершенно не видно, чтобы свое отрицание Каллистовых дисциплинарных установлений Ипполит основывал на таком же понятии о Церкви, какое противопоставляет Каллисту Тертуллиан. Ипполит не одобряет дисциплинарных мер Каллиста **не по догматическим соображениям**, а более по практическим. Эти распоряжения он считает вредными для нравственного состояния членов Церкви[316]. Ипполит полагал, что не нужно делать уступок духу времени. Он был ревнитель высших христианских идеалов, строгий к себе и другим, не признававший никаких сделок с обстоятельствами[317]. Но и он с досадой и горечью видел, что строгие житейские идеалы мало находят себе поклонников; многим казалась непосильным бременем строгая дисциплина его общины; она делалась все малочисленнее, а община Каллиста с дисциплиной более снисходительной все более возрастала[318].

У Тертуллиана в неразрывной связи с общим учением о Церкви стоит отрицание у епископа «власти ключей». У Ипполита не только не находим того же самого, но, напротив, в вопросе о власти епископа он вполне согласен со своим противником[319]. В предисловии к «Философуменам» Ипполит называет епископов преемниками апостольской благодати священнона-

чалия и учения; епископы — стражи Церкви, обязанные не смыкать глаз[320].

Итак, мы видим, что в первой четверти III века было выражено учение о Церкви как **постоянно совершенствующемся при помощи Божией благодати обществе**. Монтанистическое учение о святости Церкви в смысле нравственной чистоты входящих в ее состав членов было осуждено как ересь. Церковь открывала для согрешающих дверь покаяния, и органом покаяния называется епископ[321].

Мысли, высказанные Каллистом и отчасти Ипполитом, вызывают множество обвинений со стороны представителей протестантской церковно-исторической науки. В полемике между Тертуллианом и Каллистом протестантская наука становится на сторону пламенного африканского ригориста. И это вполне понятно. Ведь как уже мы имели случай говорить, в современной западной церковно-исторической науке почти общепризнанным является взгляд, по которому христианская Церковь первых двух веков была рядом сектантских кружков с харизматической организацией, точнее — без всякой организации. Церковь мыслила себя обществом совершенных святых, из которого исключался всякий тяжко согрешивший член. При таком взгляде вполне понятно, что Тертуллиан и вообще монтанизм оказывается стоящим почти непоколебимо на почве более древних церковных представлений, на почве Предания. Он был реакцией древнехристианского благочестия против обмирщения Церкви, необходимо связанного с утверждением кафолической Церкви. Отвержение и осуждение монтанизма было как бы осуждением Церковью ее собственного прошлого[322]. Развившийся во II веке епископат, вытеснивший собою харизматическую организацию, произвел преобразование понятия о Церкви. В частности, предъявление прав на «власть ключей» есть только притязание усилившегося епископата, не имеющее, однако, никакого исторического основания[323]. В первые два века епископат не имел почти никаких апостольских прав; Церковью руководили харизматики. Им принадлежала и «власть ключей», а не епископам. А потому, когда Тертуллиан в «De pudicitia» заявлял, что Церковь может прощать грехи только per spiritalem hominem, а не через епископа, то он стоял на почве древнейшей церковной истории. Вопрос о «власти ключей» епископа стоит, следовательно, в неразрывной связи с более общим и принципиальным: мыслила ли себя Церковь первых двух веков сектантским духовным обществом святых, или она всегда, согласно и с апостольским учением, сознавала себя с самого начала своего исторического бытия

нравственной организацией (Телом), в которой члены при тесном единении друг с другом, руководимые Духом Святым, достигают в меру возраста Христова? Протестантская наука почти единогласно высказывается за первое понимание церковного самосознания в первые два века, отрицает «власть ключей» епископа и вообще отвергает изначальность в христианской Церкви Таинства покаяния. Но настолько ли бесспорны и ясны исторические данные, чтобы так резко поставить в положение адверсативности историю и догматику? Исторические данные настолько неполны и неопределенны, что противоречат в их истолковании представители не только разных исповеданий, но и ученые одного и того же исповедания. Во всяком случае, вопрос о «власти ключей» в первые два века не может быть решен непременно в протестантском смысле; можно найти много данных для противоположного решения, и мы не имеем необходимости предполагать такого коренного переворота в истории понятия о Церкви, о котором говорят протестанты[324].

Прежде всего нужно заметить, что **нигде нет положительных данных, где говорилось бы о «власти ключей» харизматиков**[325]. Судить же о положении вещей во II веке, по свидетельству отпавшего от Церкви Тертуллиана, — это по меньшей мере неосновательно. На основании того, что мы имеем в «De pudicitia», можно высказать лишь такое положение: Церковь считала «власть ключей» правом епископа, а монтанизм это право епископа отвергал. Рассуждения же Тертуллиана в «De pudicitia» (с. 21) не представляют отголоска общего древнецерковного убеждения, а только плод его монтанистического заблуждения[326]. Но если подвергнуть свидетельство Тертуллиана подробному анализу, то оно говорит многое за «власть ключей» епископа и в первые века. Мы уже приводили свидетельство из Тертуллиана, где он утверждает право епископа прощать менее тяжкие грехи. Замечательно, что свидетельство дано в монтанистическом сочинении «De pudicitia». Но если бы в первые два века «власть ключей» была только в руках харизматиков, то совсем непонятно, почему епископ все же мог разрешать более легкие грехи. Если епископ в первые два века только совершал литургию да был финансовым чиновником христианской общины, то естественнее было бы, если бы он совершенно не имел никакой «власти ключей», даже и по отношению ко всяким грехам. Тертуллиан ограничивает «власть ключей» епископа менее тяжкими грехами; на смертные грехи власть та не простирается. Но, как мы уже доказывали, различие грехов смертных и не смертных было весьма и весьма относительным; во всяком случае,

оно не было определенным правилом, опирающимся на какую-либо догматическую теорию. Но если где-нибудь когда-либо не различались смертные и не смертные грехи, то, очевидно, падает все построение Тертуллиана. Если когда-нибудь епископ прощал смертный грех, то с догматической стороны это совершенно разрушает протестантское представление о харизматизме как о необходимом условии обладания «властью ключей» в древней Церкви.

Затем нужно обратить внимание на следующее. Тертуллиан знает о праве Церкви прощать и смертные грехи. В подтверждение этого, как мы видели, он приводит и изречение монтанистического пророка[327]. Но это право Тертуллиан ограничивает Церковью монтанистов, где «власть ключей» принадлежит только человеку духовному[328]. Термины spiritalis ecclesia, spiritalis homo у Тертуллиана означают монтаниста, признающего откровение Параклета. Но ведь откровение Параклета есть уже новая эпоха жизни христианской Церкви. Церковь, не признавшая этого откровения, очевидно, и раньше была multitudo psychicorum. До Монтана не было духовных людей и духовной церкви, и тогда, очевидно, прощать грехи могла именно ecclesia numerus episcoporum. В сочинении «Scorpiace» Тертуллиан и считает Церковь обладательницей «власти ключей», причем совершенно не говорится, будто власть эта так или иначе ограниченна[329]. Кроме того, следует помнить, что монтанистическое пророчество не есть явление, тождественное с древнехристианским харизматизмом; и если Тертуллиан приписывает исключительно пророкам Параклета «власть ключей», из этого ничуть не следует, будто до Тертуллиана эта власть в Церкви принадлежала харизматикам[330]. Ведь и сам Тертуллиан дисциплину Параклета называет «новой». Ведь не выставляет же Тертуллиан против Каллиста столь излюбленный им в других случаях argumentum praescriptionis! В «De pudicitia» Тертуллиан опровергает не «новшество» Каллиста, а и свои же собственные домонтанистические воззрения по вопросам церковной дисциплины. Между «De pudicitia» и «De poenitentia» у него явное противоречие, которому весьма удивлялся блж. Иероним[331] и которое отмечают многие новейшие ученые[332]. Не Церковь меняла понятие о своей святости, а Тертуллиан, уклонившись в монтанизм, изменил своим прежним церковным убеждениям. Он сам сознается, что раньше мыслил так же, как психики, и ждет за перемену своих взглядов упрека в легкомыслии[333]. Зачем же изображать Тертуллиана-монтаниста представителем древнецерковных взглядов на святость Церкви, когда он сам себя таковым не считает! Он сам дает

понять, что первые два века церковной истории стоят на стороне его противников.

В церковно-исторической науке в качестве главного доказательства того положения, что в Церкви первых двух веков «власть ключей» принадлежала только харизматикам, а не иерархии, делается в последнее время ссылка на **мучеников** или **исповедников**. Исповедники или мученики в древнее время рассматривались именно как особые духовные люди, харизматики. Этот взгляд одинаково видим в повествовании о лионских мучениках[334], в послании Тертуллиана к мученикам[335] и во многих позднейших памятниках[336]. Известно, что мученики имели близкое отношение к прощению тяжких грехов. Отсюда делается вывод, будто только мученикам или вообще харизматикам и принадлежала «власть ключей», иерархия же лишь после борьбы с харизматиками присвоила себе эту власть, которой раньше не имела.

Но и ссылка на мучеников в высшей степени малоубедительна. Исторических известий имеется очень мало, и в них нет никаких данных для столь широких обобщений.

Первое известие о принятии в Церковь падших мучениками имеется в том же сообщении о лионских мучениках. Вот что мы читаем там: «Они (мученики) всех защищали и никого не обвиняли, всех разрешали и никого не вязали (ἔλυον ἅπαντας, ἐδεσμεύον δὲ οὐδένα); они молились даже за тех, от кого были мучимы, говоря подобно совершенному мученику Стефану <...> Они не превозносились над падшими, но чем изобиловали сами, то сообщали и нуждающимся, потому что имели материнское к ним милосердие и обильно проливали о них слезы пред Отцем. Они просили жизни, и Отец давал им; эту жизнь потом разделяли они с ближними и, одержав победу над всем, отходили к Богу. Всегда любя мир и всегда предлагая мир, в мире и отошли они к Отцу: не произвели ни скорби в сердце матери, ни нестроения и вражды между братиями, но оставили радость, мир, единодушие и любовь»[337]. Но здесь совершенно нет никаких оснований для предположения, будто только мученикам, а не иерархии принадлежала «власть ключей». Напротив, даже совсем не говорится о самостоятельном прощении грехов: мученики только защищали, за всех молились. Скорее можно видеть в этом свидетельстве указание на то, что исповедники **лишь ходатайствовали** за принятие падших; они предлагали мир и оставили радость, мир, единодушие и любовь[338]. Во всяком случае, свидетельство это с исторической стороны весьма неопределенно, и по этому неясному кусочку мозаики воссоздавать кар-

тину церковной дисциплины II века по меньшей мере рискованно[339].

Уже антимонтанистический писатель Аполлоний после описания нравов среди представителей нового пророчества с иронией спрашивает: «Кто кому отпускает грехи? Пророк мученику прощает грабежи? или мученик пророку — корыстолюбие[340]?» Здесь высмеивается монтанистический принцип, по которому власть прощения грехов принадлежит в Церкви не иерархии, а представителям «нового» пророчества. Церковь, очевидно, такого принципа не признавала[341]. Наконец, есть некоторые данные по тому же вопросу у Тертуллиана. Участие мучеников в покаянной дисциплине известно и ему[342]. Говорит Тертуллиан и о Духе Святом, живущем в мучениках. Но замечательно, что мучеников нигде Тертуллиан не считает исключительным органом отпущения грехов, называет их наряду с лицами иерархическими, перечисляя действия Святого Духа в мучениках, ничего, однако, не говорит о прощении грехов[343]. Но следует обратить особенное внимание на Тертуллиана-монтаниста. Иногда представляют дело так, будто Каллист между постановлением мучеников о принятии грешника и принятием его общиной [поставил] решение епископа[344]. Но такое представление совершенно опровергается источниками. Тертуллиан укоряет Каллиста не за то только, что он присвоил себе право прощать грехи, право, принадлежащее только Параклету, но также и за то, что он распространяет эту власть и на мучеников «душевной» Церкви[345]. Если бы мученики ранее были, в силу своей харизмы, исключительным органом отпущения грехов, то Тертуллиан защищал бы это их право и укорял бы Каллиста за присвоение себе того, что принадлежит мученикам. Но Тертуллиан оспаривает право мучеников иметь какое-либо участие в прощении смертных грехов. Смертных грехов и мученики не имеют права прощать, и епископ этого позволить им не может[346]. Мученику достаточно, если он очистит свои грехи. Неблагодарному или гордому свойственно распространять на других то, чего сам достиг с большим трудом. Кто, кроме одного Сына Божия, своею смертью разрешил чужую? Сын Божий был Сам чист от всякого греха. Если ты грешен, то как масло твоего светильника (faculae) может быть достаточно и тебе и мне? Если мученик прощает смертные грехи потому, что в нем Христос, то пусть он откроет сокровенное сердца. Так именно доказал Свою власть Христос при исцелении расслабленного (см.: Мф. 9, 4 и далее). Эту власть Он доказал чудом, и без такого доказательства нельзя верить чьей-либо власти прощать грехи. Христос мог доказать

Свою власть, а мученики не могут. Мученичество есть второе крещение. Если я могу после второго крещения прощать грехи, то почему нельзя делать того же и после первого[347]? Итак, Тертуллиан оспаривает право исповедников так или иначе участвовать в прощении смертных грехов[348].

Этот факт стоит в самом решительном противоречии с новейшим взглядом протестантских ученых, по которому «власть ключей» в первые два века неразрывно была связана с духовными дарованиями. И Тертуллиан и вообще монтанисты, отрицавшие «власть ключей» у иерархии, держались того учения, что вся иерархическая церковная власть, после своего обмирщения, присвоила себе права харизматиков. Если бы это было так, если бы Тертуллиан-монтанист действительно стоял на почве мнимой древнецерковной традиции, то он не написал бы 22-й главы «De pudicitia», где оспаривает права мучеников прощать смертные грехи. Ведь тогда, с точки зрения Тертуллиана, участие мучеников в прощении грехов было бы остатком искаженной психиками древней исключительно харизматической организации, столь любезной сердцу протестантских ученых[349]. Preuschen удивляется такому обстоятельству и признается, что нельзя ему дать никаких объяснений, так как монтанисты сами по себе не отрицали возможности прощать грехи[350]. Объяснение можно дать одно: Церковь Христова никогда харизматической организацией не была; «власть ключей» с духовными дарованиями в древней Церкви не связывали; все это измышлено немецкими протестантами спустя 17 веков после исторических событий на основании немногих и очень неясных свидетельств, которые могут быть истолкованы даже в противоположном смысле.

Мученики были в большом почитании в древней Церкви, может быть, их Тертуллиан называет cari Dei. Вполне понятно, что их ходатайство, их заступление имело большое значение при принятии в церковное общение согрешившего и покаявшегося члена, но нет оснований приписывать им «власть ключей»[351]. Эта власть принадлежала епископу как преемнику апостольскому. Римский епископ Каллист не вводил нового учения о принадлежности в Церкви «власти ключей» епископу, и монтанисты не потому оспаривали это учение, что стояли на точке зрения Церкви II века, а только потому, что были еретиками, привнесшими новое, отвергнутое Церковью «откровение» Параклета. Если бы Каллист создал новое догматическое учение, ранее неизвестное, то едва ли бы это учение было принято молча всеми, кроме монтанистов, и монтанизм не вызвал бы такого быстрого

и решительного осуждения на Востоке и на Западе[352]. Монтанизм не был Церковью I и II века в III веке. Он, правда, стоял в оппозиции усилившемуся падению христианских нравов, но, как и всякий ригоризм, он под требование бо́льшей строгости нравов подложил неведомые древней Церкви догматические основы. Таково именно учение о святости Церкви в смысле нравственного совершенства ее членов, присвоение «власти ключей» только монтанистическим пророкам и отрицание этой власти у иерархии психиков[353]. Эти пункты почти не были еще раскрыты в церковной догматике; понятие о святости Церкви не было точно и определенно сформулировано. Когда же монтанизм определенно и резко сформулировал ложное учение о святости Церкви, церковная мысль была направлена на этот предмет и было положено начало православному раскрытию понятия о святости Церкви в связи с вопросом о том, кому в Церкви принадлежит «власть ключей». В первой четверти III века сделаны были только еще первые шаги. Можно видеть, как еще мало положительного догматического содержания в дошедших до нас антимонтанистических памятниках и как догматическая мысль Церкви еще не имеет проторенных путей, заученных аргументов.

Это мы сказали преимущественно **о западных** представителях церковной богословской мысли. Но все же западная богословская мысль обратила свое внимание на выяснение понятия о святости Церкви: там уже известны стали дисциплинарные споры, так тесно связанные именно с идеей святости Церкви. На **Востоке** такие споры неизвестны, и восточные писатели не имели повода нарочито заняться рассмотрением догматического вопроса о святости Церкви. Их представление о святости Церкви можно восстанавливать только по разбросанным и отрывочным замечаниям, которые попадаются в трудах, посвященных совсем другим вопросам. Если мы обратимся к сочинениям выдающихся восточных писателей II и начала III века — Клименту Александрийскому и Оригену, то мы найдем совершенно иную постановку вопросов, связанных с идеей святости Церкви, нежели какую видели мы у писателей западных того же самого времени. Во всех рассуждениях западных писателей нельзя не заметить их как бы юридического характера: для них грех прежде всего — **преступление**, exomologesis — **удовлетворение**, за которым следует **«прощение»**. Смертные грехи — слишком большое преступление. Церковь не может прощать грехов против Бога. Совсем другое понятие о грехе встречаем мы у Климента Александрийского. Грехи — это страсти, противные природе

человека; грех — порча природы[354]. Цель жизни человека поставляется в очищении от греховных склонностей, в совершенствовании нравственном и даже физическом (ἠθικῶς τε καὶ φυσικῶς)[355]. Истинный гностик, как описывает его Климент, находится в непрерывном движении вперед (προκοπή)[356]. К совершенствованию и других людей (εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν) должна быть направлена деятельность гностика, которую Климент сравнивает с врачебным искусством[357]. Не о «прощении» грехов говорит Климент, а об их врачевании, причем более совершенные могут руководить менее совершенными и последние должны искать этого руководства[358]. Очевидно, в системе Климента нет и быть не может монтанистической идеи о святости Церкви в смысле святости составляющих ее членов[359]. Совершен (τέλειος) только Бог, а последователи Христа — неопытные младенцы[360]. Безгрешен один только Логос[361], а людям всем свойственно (ἔμφυτον καὶ κοινόν) согрешать[362]. Есть несколько ступеней нравственного совершенства[363]. Люди должны стараться о том, чтобы по возможности меньше грешить (ἐλάχιστα ἁμαρτάνειν), и больше всего заботиться об освобождении от страстей и пороков (τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων)[364]. Можно только удивляться, что некоторые осмеливаются называть себя совершенными, поставляя себя выше апостола. Климент приводит слова апостола Павла (см.: Флп. 3, 12—14) и рассуждает: он считает себя совершенным (τέλειον) потому, что отрекся от прежней жизни и стал стремиться к лучшей, не как совершенный в гносисе, но как стремящийся к совершенству. Ясно, что под «совершенством» он разумел отречение от грехов и возрождение к вере в Единого Совершенного с полным забвением прежних грехов[365]. Для Климента Церковь, как и для апостола Павла, есть постоянно возрастающий организм, Тело[366]. Церковь свята[367], Христос имеет ее Своей невестой[368]. Она принадлежит только одному Христу[369]. Строгое единство соответствует ее святости. Церковь превосходит все; нет ничего ей подобного или равного[370]. Но полного совершенства верующие достигнут лишь в Церкви небесной, где будет во всем Христос. В храме Божием, то есть во вселенской Церкви (ἡ πᾶσα ἐκκλησία), есть и низшие обители[371]. Земная Церковь — только подобие (εἰκών) Церкви небесной. Земная Церковь стремится к совершенству, почему и молимся, чтобы воля Божия была и на земле, как на Небе[372]. Историческая задача Церкви и состоит в воспитании рода человеческого, в приведении его к совершенству[373]. Только в Церкви, имея Главою Христа, достигают люди совершенства[374]. Церковь

укрепляется и умножается, воспринимая дары Божии[375]. «Один Отец всего, Один и Логос всего, Один и Дух Святой, Один повсюду, едина только и мать-дева. Любезно мне так называть Церковь. Молока не имела бы эта мать одна, потому что одна не была бы женой; она вместе дева и мать; непорочна, как дева; любвеобильна, как мать. Созывая чад своих, питает святым молоком, юным (βρεφώδει) Логосом. Поэтому и молока она не имела; так как молоком было это прекрасное дитя, Тело Христово, Логосом питающее новый народ (τὴν νεολαίαν)... Логос — все для этого новорожденного— и отец, и мать, и воспитатель, и кормитель». Все это руководство Логосом членов Церкви имеет одну цель: очищение от плотских страстей (ἵνα καταργήσωμεν τῆς σαρκὸς ἡμῶν τὰ πάθη)[376]. Покаяние — одно из средств для нравственного совершенствования членов Церкви, и церковная иерархия служит для этого же совершенствования[377]. Климент приводит рассуждения о покаянии из «Пастыря» и добавляет: обратившийся из язычества и прежней жизни к вере однажды (ἅπαξ) получает прощение грехов. Согрешивший же после того, каясь, должен стыдиться, хотя бы и получал прощение (κἂν συγγνώμης τυγχάνῃ), так как не может быть омыт (крещением) в отпущение грехов. Истинное покаяние, духовное возрождение бывает тогда, когда человек не возвращается к прежним грехам. Нравственная же неустойчивость (ἐπιτηδειότης εἰς εὐτρεψίαν) бывает от недостатка упражнений, от недостатка подвигов (ἐξ ἀνασκησίας). Часто просить прощения в том, в чем мы часто грешим, это только слова покаяния (δόχησις), а не покаяние[378]. Климент, таким образом, знает о прощении грехов, которого можно просить, очевидно, у представителей церковной иерархии, но он смотрит на дело покаяния глубже: его речь имеет своим предметом нравственное возрождение членов Церкви, а не одно только прощение грехов.

Относительно второго знаменитейшего представителя Александрийской Церкви — Оригена — мнения расходятся. Предполагают, что Ориген знал о дисциплинарных спорах, происходивших на Западе. В его сочинениях находят даже прямые намеки на распоряжения Каллиста; Ориген распоряжений этих не одобряет. В полемике между Каллистом и Ипполитом он стоял на стороне Ипполита. Эта мысль, высказанная еще Döllinger'ом[379], нередко повторяется в церковно-исторической науке[380]. Тот факт, что Ориген не одобрял мероприятий Каллиста, не представляет чего-либо удивительного. Ориген — такой же аскет, как и Ипполит. Слишком снисходительная практика Каллиста не могла вызвать сочувствия в том, кто сам жил на несколько

оболов в день. Но у Оригена, как и у Ипполита, не было монтанистического учения о святости Церкви.

Ориген рассуждает о Церкви так, как он не мог бы рассуждать, если бы держался монтанистического учения о святости Церкви. «Вся Церковь Божия есть Тело Христово, одушевляемое Сыном Божиим; члены же этого Тела как целого суть все верующие. Как душа оживляет и двигает тело, которое само по своей природе не может производить жизненных движений, так и Логос, приводя в движение и подвигая на все нужное все Тело, или Церковь, движет и каждым порознь членом, принадлежащим к Церкви, так что ни один из них ничего не делает без Логоса»[381]. Ориген говорит об истинной Церкви (τῆς κυρίως ἐκκλησίας), которая не имеет порока, но свята и непорочна[382]. Грешник отлучается от Церкви, хотя бы его и не отлучали люди[383]. Но наряду с таким учением о святости Церкви Ориген говорит, что Церковь ежедневно обновляется во образ Того, Кто создал ее[384]. Церковь не всегда бывает на одной и той же высоте[385]. «Лицо Церкви, смотря по добродетелям и нравам верующих, является то цветущим красотою, то непривлекательным (turpis)»[386]. В беседах на книгу Бытия Ориген сравнивает Церковь с ковчегом. «Соединяется вместе народ, который спасается в Церкви, подобно всем тем людям и животным, которые спаслись в ковчеге. Но так как не у всех один успех в вере (in fide profectus), то и ковчег не одно представляет собою жилище для всех, но в нем отделяются разные помещения — нижние, верхние и гнезда, чтобы тем показать, что и в Церкви, хотя все содержатся в области одной веры и омываются одним крещением, не у всех одно и то же преуспеяние, а у каждого в особенном роде» (unusquisque in suo ordine)[387]. По поводу притчи Господней о неводе (см.: Мф. 13, 47—48) Ориген говорит: «Ясно, что и в неводе всей Церкви находятся и добрые и злые. Если бы все были чистыми, что осталось бы для суда Божия? По другой притче, на гумне вместе и зерно и мякина, так как только зерно должно быть собрано в житницу Христову (Лк. 3, 17). Я не говорю, что гумно — весь мир, но гумно — совокупность народа христианского. Гумно описывается таким, что оно полно зерна и мякины, — не все зерно, не все и мякина, так и в земной Церкви (in Ecclesiis terrestribis) один — зерно, другой — мякина... Если кто когда увидит в собраниях наших грешника, пусть не смущается и не говорит: вот грешник в сонме святых... Пока мы в настоящем веке, то есть на гумне и в неводе, и добрые и злые находятся вместе»[388]. Сравнивая членов Церкви с язычниками, Ориген говорит, что они — как бы светильники в мире, однако и среди них есть лучшие и

худшие[389]. Изъясняя тот факт, что в Иерусалиме жили вместе с сынами Иуды и иевусеи (см.: Нав. 15, 63), Ориген вспоминает слово Христа о плевелах: *оставьте расти вместе* (Мф. 13, 30). «Как в Евангелии позволено плевелам расти вместе с пшеницей, так же и в Иерусалиме, то есть в Церкви, есть некоторые иевусеи — те, которые ведут жизнь низкую и недостойную (ignobilem et degenerem), которые и в вере, и в делах, и во всем поведении своем развращены. Ибо ведь невозможно очистить Церковь совершенно (ad liquidum), пока она на земле, так, чтобы не оставалось в ней нечестивого и грешного, но чтобы были все святы и блаженны, без всякого греховного пятна»[390]. В Церкви часто скрываются и сосуды гнева. Будет время, когда Церковь будет очищена, это — время суда (κατὰ τὸν καιρὸν τῆς κρίσεως), а теперь она заключает в себе сосуды гнева вместе с сосудами милости, плевелы находятся вместе с пшеницей и в одном неводе рыбы выброшенные и избранные[391]. Применение притчи Христа о плевелах к Церкви роднит Оригена с Каллистом Римским[392].

Таким образом, по мнению Оригена, в Церкви не одни только святые. Члены Церкви постепенно совершенствуются, и Церковь имеет целью своею руководить людьми в этом их совершенствовании. «Церковь полна сияния от востока до запада, исполнена светом истинным, есть столп и утверждение истины»[393]. «Как луна заимствует свет от солнца, чтобы освещать собою ночь, так к Церковь, принявши свет Христов, освещает всех, которые вращаются в ночи неведения. Если же кто достигнет того, чтобы сделаться сыном Божиим, ходя во дни благообразно, как сын Божий и сын света, тот освещается от Самого Христа, как день от солнца»[394]. Церковь, следовательно, мыслится посредницей между Христом и людьми в деле их просвещения[395].

Если Ориген даже и всю Церковь, как один организм, представляет совершенствующейся, то тем более каждого отдельного человека, входящего в состав Церкви. Правда, в своих аллегорических толкованиях Священного Писания Ориген иногда говорит как будто, что согрешивший отходит от Церкви. Так, например, речи пророка Иеремии о плене вавилонском Ориген иногда истолковывает так: грешник предается Навуходоносору, то есть диаволу, и тот уводит его от Иерусалима (то есть Церкви) в Вавилон[396]. Однако чаще Ориген, говоря о святости члена Церкви, представляет его не столько достигшим состояния святости, сколько лишь заботящимся о святости (sanctitatis stadium gerat). «Которые не святы, умирают во грехах своих; а которые святы, те приносят раскаяние во грехах, знают о своих ранах и о своих падениях, ищут священника, просят врачевства и очищения через

первосвященника. Потому то слово закона ясно и вразумительно определяет, что первосвященники и священники очищают грехи не каких-либо иных, но только святых; ибо свят тот, кто при помощи первосвященника заботится о грехе»[397]. Праведный тем и отличается от неправедного, что в случае греховных падений спешит покаяться и знает, как нужно каяться, подобно Давиду[398].

Но для всех ли грехов допускает Ориген покаяние, увенчивающееся принятием в церковное общение? Отношение Оригена к смертным грехам представляется учеными весьма различно. Некоторые утверждают, что Ориген совершенно не признавал возможным прощения смертных грехов здесь, на земле; смертные грехи могут быть прощены Богом[399]. Другие предполагают перемену воззрений Оригена в конце его жизни под влиянием хорошо известных ему позднейших событий в Западной Церкви; в раннейших же сочинениях, имея в виду дисциплинарные споры между Ипполитом и Каллистом, он объявлялся сторонником Ипполита[400]. Наконец, третьи считают Оригена представителем наиболее снисходительного воззрения, по которому Церковью здесь, на земле, может быть прощен всякий грех, так что и принятие в церковное общение смертно согрешивших не противоречит нисколько святости Церкви[401].

Можно, конечно, предполагать смягчение суровых аскетических взглядов Оригена ко времени заката его жизни. Прежде строго аскетические взгляды всей Церкви в течение III века были сильно смягчены обстоятельствами исторического существования. Нам важно только отметить, что Ориген не держался того будто бы общего древнецерковного учения, которое в III веке защищали монтанисты и, как увидим после, новациане. Нужно заметить, что учение монтанизма о прощении смертных грехов только Самим Богом по смерти грешника едва ли возможно в устах Оригена: ведь он учил об апокатастасисе, при котором не останется вообще никакого места для зла и страданий. Поэтому слова Оригена о прощении грехов могут быть, скорее, сочтены за указание на возможность прощения даже тяжких грехов Церковью. О прощении же смертных грехов Ориген говорит нередко.

Смертные грехи — не только убийство или прелюбодеяние, но и воровство, лжесвидетельство, хищение, насилие — Ориген называет сокровищем диавола, его монетами, деньгами, которыми он покупает себе рабов[402]. Диавол постоянно всевает плевелы в пшеницу. Но не должно впадшему даже в самый тяжкий грех отчаиваться. Покаянием, плачем и доброделанием можно загладить

допущенное и быть здравым[403]. Душа, поглощенная бездной разврата, может все же, как Иона из чрева китова, спастись от гибели[404]; отчаиваться кающемуся не нужно, ибо множество грехов не может превзойти милосердия Божия[405]. С воскресшими из мертвых сравнивает Ориген кающихся в сочинении «Против Цельса». Там Ориген говорит, что впадших в тяжкие плотские грехи считают в христианской Церкви как бы умершими, а если они обнаруживают надлежащее раскаяние, то их считают как бы воскресающими из мертвых и принимают их после продолжительного испытания как вновь обращающихся, однако не дают и тогда им никакой власти или должности в Церкви[406]. Ориген знает о смертных грехах, quae dicuntur ad mortem, но он говорит о возможности покаяния и для впадшего в этого рода грехи. И впадшему в смертные грехи нужно прибегать к помощи покаяния: если согрешил однажды, пусть не грешит больше; и если дважды или даже трижды, пусть не прибавляет новых грехов[407]. Даже и смертный грех может быть исцелен: кто исповедует свой грех и загладит его покаянными подвигами (per exomologesin), тот может заслужить прощение[408]. Желательно, конечно, чтобы человек высокого благочестия и добродетели (athleta pietatis ac virtutis) никогда не падал. Но если падение случится, пусть он спешит загладить совершенный грех покаянием (poenitentiae suae satisfactione)[409].

Очень часто Ориген говорит, подобно апостолу Павлу, о предании грешника сатане[410]. Это «предание сатане» у Оригена есть как бы terminus technicus для обозначения отлучения согрешившего от Церкви. «Иерусалим есть образ Церкви, которая есть город Божий, построенный из камней живых, из него изгоняется грешник, предаваемый Навуходоносору, то есть сатане»[411]. Но это предание сатане Ориген толкует совсем не так, как Тертуллиан в «De pudicitia». Отлученный от Церкви должен во все время нахождения вне Церкви проходить подвиги покаяния; иначе он не будет принят обратно в Церковь. Евреи после плена возвратились в Иерусалим — так может обратно быть принят и согрешивший смертно, если только он будет каяться[412]. Время покаянных подвигов должно быть соразмерно с тяжестью греха[413]. «На отлучение опасных для Церкви грешников Ориген смотрит как на педагогическую меру, подобную употребляемой в гражданском обществе ссылке в отдаленные места, причем не невозможно исправление грешника и возвращение его в Церковь»[414]. Изможение плоти, для которого апостол предал коринфского кровосмесника сатане, Ориген понимает в смысле смерти для греха[415], уничтожения чувственности[416]. Изможение плоти есть

именно ее очищение от греха — такое же, какое обыкновенно практикуется кающимися[417], то есть изможднение плоти Ориген понимает в смысле exomologesis'a, как истолковано было оно и в опровергаемом Тертуллианом эдикте Каллиста.

Определяя в предисловии к комментарию на Послание к Коринфянам промежуток времени между написанием Первого и Второго послания к Коринфянам, Ориген говорит, что того самого кровосмесника, которого в Первом послании апостол предал сатане, во Втором он принимает обратно[418]. И потому именно апостол приказывает принять, что он в течение времени отлучения принес плод покаяния[419]. Ориген, говоря об отлучении от Церкви за грехи, в то же самое время ясно и определенно свидетельствует и о том, что покаянием согрешивший может **в настоящей жизни** снова возвратиться в народ Божий[420].

Таким образом, у Оригена находятся весьма ясные свидетельства о возможности прощать смертные грехи. Когда же он говорит о непростительности грехов, то эти места только по видимому противоречат установленному нами общему положению: в этих местах предполагается недостаток именно раскаяния со стороны самого грешника. Причина, следовательно, лежит не в Боге или свойствах Церкви, а в нераскаянности самого грешника[421]. Принимая же во внимание такое учение Оригена о покаянии, мы должны будем признать, что в догматическом учении о святости Церкви Ориген не сохраняет следов предполагаемого древнего общецерковного учения о Церкви как обществе святых. Церковь, по Оригену, — не общество святых, а учрежденная Христом **врачебница для больного грехом человечества.**

Это целительное дело Церкви, по Оригену, вверено пастырям Церкви. Самый высший Врач есть Сам Спаситель; за Ним следуют в Ветхом Завете — пророки, в Новом — апостолы Петр и Павел и все те, которые после них поставлены в Церкви, которым вверена церковная дисциплина для врачевания ран и которых определил Бог быть врачами в Церкви[422]. Апостолы и им подобные, иереи по образу великого Архиерея, наученные Божественному служению (τῆς τοῦ Θεοῦ θεραπείας), знают, научаемые Духом Святым, о которых грехах можно приносить жертвы, и когда и каким образом, и знают, о которых этого делать не должно[423]. Епископы, подобно Христу, учредившему священство в Церкви, должны брать на себя грехи народа и давать ему прощение грехов[424]. Прощение грехов людям дается Богом через людей же[425] и только в Церкви[426]. «Властью ключей» обладают qui praesunt Ecclesiae; определения этой власти даются per episcopi vocem[427].

Христос дал апостолу Петру «власть ключей», и вот как Ориген рассуждает о преемстве в Церкви этой власти: «Смотри, какую власть имеет скала, на которой основана Христом Церковь и всякий говорящий: *Ты — Христос, Сын Бога Живаго* (Мф. 16, 16); так что его суждение имеет твердое значение, как бы в нем Бог судил, чтобы врата ада не преодолели его при суждении (ἐν αὐτῷ τὸ κρίνειν). А тем владеют врата ада, кто судит несправедливо, и не по слову Божию связывает на земле, и не по Его воле разрешает на земле. Кем не обладают врата ада, тот судит справедливо. Поэтому имеет он ключи Царства Божия, открывая тем, которые прощены на земле, чтобы и на Небесах они были прощены и свободны, и закрывая для тех, которые связаны его справедливым приговором на земле, чтобы и на Небесах были они связаны и осуждены. Поэтому занимающие место епископское (τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς) переносят на себя это изречение Господа, как Петр, и получивши от Спасителя ключи Царства Небесного, учат, что все связанное, то есть осужденное ими, связано на Небесах, и получившее от них прощение разрешается и на Небе. Должно сказать, что они это о себе утверждают верно (ὑγιῶς), если они имеют и то, ради чего Петру сказано: *ты еси Петр* (Мф. 16, 18); и если они таковы именно, что на них основана Христом Церковь, то и к ним по праву можно бы это отнести. Но врата ада не должны одолевать того, кто хочет вязать и решить. Если же он связан узами своих грехов, то напрасно он и связывает, и разрешает»[428]. Последние слова из приведенных подвергаются различным толкованиям. Иногда в этих словах хотят видеть ту мысль, что «чистота веры и жизни епископа — необходимое условие, чтобы «власть ключей», которою обладает он по должности, была действительной в его руках»[429]. Но ведь чистота жизни, конечно, понятие весьма относительное, и трудно допустить, чтобы Ориген «власть ключей», которая, по его мнению, имеет такое важное значение в жизни Церкви, ставил в неразрывную связь со всегда относительным и условным понятием чистоты жизни. Контекст речи Оригена дает право видеть и в последних словах только ту мысль, которая выражена в иной форме в начале приведенного отрывка, именно — что несправедливое (может быть — пристрастное) осуждение или прощение не имеет значения в очах Божиих[430]. Святость служения, конечно, обязывает каждого священника вести себя сообразно служению; ведь и ветхозаветные священники поедали жертву за грех в святом месте[431].

Но представители протестантской науки сосредоточивают свое особенное внимание на некоторых немногих местах из

сочинений Оригена и делают выводы, согласные с общим своим представлением древнейшей церковной истории, — именно, Оригену приписывается мнение о харизматизме как единственном основании «власти ключей». Из таких мест наиболее часто останавливаются на «De orat.» (28, 8). Вот это место: «Получивший дуновение (ἐμπνευσθείς) от Иисуса, как апостолы, о ком по плодам можно узнать, что получил Духа Святого, и сделавшийся духовным в том смысле, что в каждом случае, где должно поступать с рассуждением, он руководится Духом Святым по образу Сына Божия, — такой отпускает то, что отпустил бы Бог, и удерживает грехи неисцелимые (ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ὡς οἱ ἀπόστολοι καὶ «ἀπὸ τῶν καρπῶν» γινώσκεσθαι δυνάμενος, ὡς χωρήσας τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γενόμενος πνευματικὸς τῷ ὑπὸ τοῦ Πνεύματος ἄγεσθαι τρόπον υἱοῦ Θεοῦ ἐφ' ἕκαστον τῶν κατὰ λόγον πρακτέων, ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ Θεός καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων). Он служитель; как пророки служили Богу тем, что говорили не свое собственное, но по Божественной воле, так и он служит единому имеющему власть оставлять грехи Богу»[432]... «Я не знаю, каким образом некоторые, присвояя самим себе превышающее [их] священническое достоинство (τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν), быть может, даже не изучивши священнической науки, хвастаются, что они могут отпустить и идолослужение, простить прелюбодеяние и блуд, как будто по их молитве за отважившихся на эти грехи разрешается и смертный грех. Они не читают того, что *есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился* (1 Ин. 5, 16)»[433].

Приведенные слова Оригена подвергаются самым разнообразным, иногда весьма решительным, толкованиям. Прежде всего здесь хотят видеть учение Оригена о том, что власть вязать и решить принадлежит только лицам, обладающим духовными дарами, харизмами, и эта власть дается человеку не по его иерархическому положению в Церкви, а обусловливается исключительно его личными харизмами[434]. Наряду с этим высказывается даже мнение, что Ориген в этих словах выражает протест против вмешательства в дело прощения грехов со стороны лиц, к тому не призванных, именно — исповедников и мучеников[435]. Прежде всего нужно заметить, что Ориген ничего не говорит о том, будто индивидуальных харизм вполне достаточно для обладания «властью ключей»[436]. Речь Оригена все время идет о церковной иерархии; к этой иерархии, кроме ее церковного достоинства, Ориген предъявляет некоторые нравственные требования. В своих рассуждениях Ориген исходит из апостольского достоинства лица, прощающего грехи, но этому лицу, по его

убеждению, необходимы некоторые личные качества. Не то, чтобы эти качества обуславливали самое обладание «властью ключей», но они дают возможность лицу, имеющему эту власть, не злоупотреблять ею, а пользоваться согласно с волей Божией[437]. Такой человек отпускает те грехи, которые бы отпустил Бог. Для отпускающего грехи нужно знать, нужно уметь различать, какие грехи можно отпустить и какие нельзя по самому состоянию грешника. Таким образом, в первой половине приведенной выдержки из «De orat.» (28, 8) содержится та же самая мысль, что и в отрывке из комментария на Евангелие от Матфея, который мы приводили немного выше: «только суд достойного непоколебим, как суд Самого Бога, в нем судящего». Сопоставляя оба места, мы можем мысль Оригена сформулировать так: **лицо иерархическое в силу своего церковного положения имеет «власть ключей», но власть эта, как и все человеческое, не абсолютна, ибо носитель ее может быть иногда несправедлив**, так что от Церкви может быть отлучен тот, кто этого наказания не заслуживает, [или] в Церкви окажутся люди, которые осуждены будут Самим Богом[438]. В словах Оригена нет указания на неразрывную связь между харизмой и «властью ключей», но для определения понятия о Церкви у Оригена они весьма важны. Если суждение иерархической власти не всегда совпадает с судом Божиим, то, очевидно, принадлежность к Церкви земной не обусловливает собою непременного спасения и на Небесах. Вне Церкви нет спасения[439], но и в Церкви возможна погибель — мысли совершенно не монтанистические.

По-видимому, во второй половине приведенных слов Оригена из «De orat.» (28, 10), действительно, у епископов отрицается право прощать смертные грехи; это право называется превышающим священническое достоинство[440]. Но для правильного понимания слов Оригена необходимо взять их не в отдельности, как это обыкновенно делается, а в контексте. Ориген со ссылкой на евангелиста (см.: Ин. 20, 22—23) сказал, что апостолы получили от Христа власть прощать грехи. Но, предполагает Ориген, могут сделать апостолам упрек, почему же они не всех простили; напротив, некоторых связали, так что они связаны и на Небесах. Ориген отводит этот упрек указанием на то, что и ветхозаветные священники не за все грехи приносили жертвы; так и апостолы не свою волю творили, а поступали согласно с волей Божией. И апостолы, и их преемники-епископы знают, какие грехи нужно прощать и какие нельзя[441]. Если мы, приняв во внимание контекст речи Оригена, посмотрим на разбираемое место, то мы должны вычитывать в нем не отрицание «власти ключей»

у епископа[442], а лишь правильное понимание этой власти. «Власть ключей» есть власть решить и вязать. Но вот некоторые «хвастаются (αὐχοῦσι), что они могут отпустить и идолослужение, простить прелюбодеяние и блуд». Если носитель «власти ключей» хвастает, что он может простить по своему желанию (на что указывают слова: μηδὲ ἀκριβοῦντες τὴν ἱερατικὴν ἐπιστήμην) всякий грех, — это уже неправильное понимание «власти ключей». Власть решить и вязать по своему желанию, а не по состоянию грешника, конечно, превышает священническое достоинство. Не отрицает, следовательно, Ориген у лиц иерархических «власти ключей», а протестует против ее неразборчивого применения. Даже самое отрицание власти епископа прощать смертные грехи, если бы оно и было у Оригена, с его точки зрения, было бы только утверждением власти епископа вязать. Иерархические лица не только разрешают, но и вяжут. От апостолов они унаследовали эту двоякую власть. Власть вязать и проявляется в отлучении тяжко согрешивших от Церкви; самое отлучение от Церкви есть именно обнаружение данной апостольским преемникам власти вязать[443].

Нужно обратить внимание и еще на одно выражение в словах Оригена из «De orat.» (28, 10). Он укоряет хвастающих своей властью прощения грехов, «как будто **по их молитве** за отважившихся на эти грехи разрешается и смертный грех. Они не читают того, что *есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился* (Ин. 5, 16)». Хваставшие своею властью разрешать грехи, очевидно, ссылались на силу своей молитвы, говоря, что **по их молитве** разрешается и смертный грех. Нет поэтому речи и о том, будто вообще не может епископ прощать смертных грехов: для этого недостаточно **только одной молитвы** за грешника. Для прощения же смертного греха нужно сначала на время отлучить грешника от Церкви и только после подвигов покаяния принять его обратно в церковное общение. Поэтому нельзя ли предположить, что Ориген в приведенных словах лишь требует для прощения смертного греха exomologesis'a[444]? Положительный ответ не подсказывается ли тем понятием «предания сатане» и «interitus carnis», какое мы видели у Оригена?

Другие места из Оригена в подтверждение мыслимой будто бы им неразрывной связи духовных дарований с «властью ключей» приводятся весьма редко, да в них и нет никаких оснований приписывать подобное мнение Оригену[445].

Таким образом, нет достаточных оснований считать Оригена защитником ригористического взгляда на Церковь, по которому Церковь есть общество святых; нет оснований приписы-

вать ему и заблуждение монтанистов, будто смертные грехи может прощать только обладающий особыми **духовными** дарованиями[446].

Теперь можно подвести итоги нашего исследования в настоящем очерке.

Апостольское учение о святости Церкви не есть учение об определенной святости отдельных членов Церкви. Апостол Павел представляет Церковь организмом, постоянно возрастающим в нравственном совершенстве. Не самодовольное и горделивое сознание своей святости, так свойственное всяким сектантам, господствовало и в древней Церкви, а смиренное сознание греховности и необходимости исправления и покаяния. Почти во всех памятниках древней церковной литературы мы поэтому находим неустанную проповедь покаяния. Но господствовавшее в древней Церкви общее аскетическое мировоззрение поддерживало строгую дисциплинарную практику, по которой смертно согрешившие в некоторых Церквах отлучались от Церкви, хотя это вытекало **не из догматического** учения о необходимой святости членов Церкви. Дисциплина была разнообразна, а разделение грехов на смертные и не смертные не везде было известно. Но скоро под влиянием общего упадка нравственности стали смягчать дисциплину относительно смертных грехов, определенно высказываясь о возможности впавших в эти грехи принимать в церковное общение. Это было лишь некоторым изменением дисциплинарной практики; **догматическое же учение о святости Церкви оставалось неизменным**. Смягчение дисциплины встретило протест со стороны людей строго аскетического направления. Но одни отрицали смягченную дисциплину потому, что под влиянием сектантско-экстатического «нового» откровения Параклета в монтанистических пророках довели строгость до ригоризма и стали проводить уже новый догматический взгляд на Церковь, по которому она есть общество совершенных святых. Тяжкий грешник должен быть совершенно отлучен от общения церковного; он должен проводить остальную жизнь в подвигах покаяния, и это покаяние может увенчаться прощением грешника по смерти Самим Богом. Другие, как, например, Ипполит Римский, оспаривали послабление дисциплины из соображений практических, не примешивая в свою полемику ни новых пророчеств, ни нового догматического понятия о Церкви. В связи со своим учением о новом откровении монтанисты отрицали власть епископов вязать и решить смертные грехи и приписывали эту власть одному только Богу и своим

пророкам, в которых говорил Сам Бог. Но в то же время в эдикте Каллиста, епископа Римского, очень энергично была высказана мысль о принадлежности в Церкви «власти ключей» епископу. С попыткой новейших ученых представить монтанистов защитниками древних общецерковных взглядов на Церковь и на «власть ключей» согласиться нельзя. Учение о святости Церкви в смысле святости отдельных ее членов не было известно в древней Церкви, и «власть ключей» нет оснований приписывать исключительно харизматикам или считавшимся таковыми исповедникам. Ссылка на писателей восточных — Климента и Оригена, которые будто бы на Востоке держались взглядов, близких к монтанистическим, после разбора всех приводимых в ее защиту данных должна быть решительно отвергнута. У Оригена находим учение не о святости отдельных членов Церкви, а об их постепенном совершенствовании в Церкви. Недостаточны данные, приводимые в защиту и того положения, будто Ориген отрицал принадлежность «власти ключей» епископам. Таким образом, хотя и не было еще раскрыто подробно догматическое учение о святости Церкви, однако данные из истории покаянной дисциплины и вообще из учения о покаянии показывают, **что апостольское учение о возрастающем Теле Церкви лежало в основе церковных понятий о святости Церкви с самого начала бытия Церкви и сохранялось до III века**, когда положено было начало подробному научно-богословскому раскрытию понятия о святости Церкви.

5
УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ СВЯТИТЕЛЯ КИПРИАНА КАРФАГЕНСКОГО

Святой Киприан Карфагенский тесно связал свое имя в истории с учением о Церкви. Исторические обстоятельства жизни карфагенского святителя, его пастырская деятельность и его личный практический характер — все это создало из него церковного писателя, по преимуществу занимавшегося раскрытием учения о Церкви. До него это учение уже было предметом обсуждения церковных писателей; формулировка учения о Церкви складывалась уже, как бы созревала; но все же мало было пунктов, которые были раскрыты точно и полно. Мы излагали учение о Предании до св. Иринея и Тертуллиана включительно и их учение о Церкви как хранительнице истины Христовой. Но мы уже видели, что даже у св. Иринея и Тертуллиана каждая отдельная церковная община рассматривается в отношении учения как нечто самостоятельное и самодовлеющее. На единство веры в разных Церквах делается ссылка лишь в логическом доказательстве ее истинности и подлинности. И св. Ириней, и Тертуллиан боролись с гностицизмом, который искажал догматическое учение Церкви, и вполне понятно, что они настаивают на необходимости сохранения «Правила веры». Но раздор и несогласие оказались весьма возможными и при одинаково неизменном сохранении «Правила веры». Нужно было поэтому указать и другие признаки церковного

единения. Мы уже видели, как еще в посланиях св. Игнатия Богоносца епископ был поставлен во главе церковной общины, и все было ему подчинено. Но мысль о возможности заблуждения, уклонения от истины и епископа лежала как бы вне мыслимого горизонта церковных писателей второго века. Середина III века впервые поставила пред взором церковных писателей факт упорного отделения от Церкви епископа и целых общин. Борьба с монтанизмом сделала необходимым выяснение учения о святости Церкви. Но борьба с монтанизмом оставила слишком мало памятников, и мы знаем очень немного о тех догматических формулах, которые созданы были церковными противниками монтанизма. Мы отмечали уже недостаток положительного догматического учения о святости Церкви. При своем изложении дисциплинарных споров первой четверти III века мы по возможности избегали точной формулировки догматического учения о святости Церкви у церковных писателей того времени; однако все же мы опасаемся, не внесли ли мы чего-то, навеянного позднейшими догматическими формулами, но неизвестного еще церковной мысли начала III века. Каллист, епископ Римский, решительно объявил о возможности принимать в церковное общение согрешивших против целомудрия. Но вполне понятно, что вопрос о принятии и всех вообще смертно согрешивших должен был рано или поздно быть разрешен в положительном смысле. Тертуллиан имел основание упрекать Каллиста в непоследовательности, говоря, что его аргументы скорее оправдывают принятие в церковное общение отступников, нежели прелюбодеев.[1] В начале III века приступили к решению вопроса о принятии в церковное общение смертно согрешивших, но самый этот вопрос еще почти не был поставлен в надлежащую связь с идеей святости Церкви. Ко времени жизни и деятельности св. Киприана, таким образом, назрело много вопросов касательно учения о Церкви, прибавились и новые вопросы, возникшие уже в его время и имевшие самое ближайшее отношение к учению о Церкви. Св. Киприан объединил все результаты, добытые раннейшей догматической мыслью Церкви, подробнее их развил, дополнил новыми догматическими положениями, и его учение о Церкви представляется уже в виде более цельной системы.

Жизнь и деятельность св. Киприана — в частности его учение о Церкви — были уже предметом подробных монографических трудов[2]. Исследуя историю догмата о Церкви, мы не можем, конечно, гоняться за монографической полнотой исследования. Нам нужно обратить свое внимание преимущественно на значе-

ние учения св. Киприана о Церкви в общей истории догмата о Церкви. Слишком далеко завело бы нас и исследование чисто исторических событий жизни св. Киприана, поэтому мы не будем останавливаться на исторических подробностях, а сосредоточим свое внимание на тех догматических положениях, которые отчасти руководили событиями, а отчасти развивались под влиянием совершавшихся событий. В изложении взглядов св. Киприана мы будем руководствоваться соображениями не хронологическими, а систематическими.

С самых первых времен своего епископского служения св. Киприан встретился с церковным раздором. Этот церковный раздор был для карфагенского епископа, по его собственному признанию, как бы каким новым гонением[3]. Примирить раздор и проповедать церковное единение — такова была историческая задача св. Киприана[4]. У Киприана было уже большое наследство от прошлых веков, которым он мог воспользоваться в борьбе с церковным разделением. Еще св. Игнатий Богоносец, который сам о себе говорил, что он предназначен к единству, настойчиво говорил о необходимости для церковного мира и сохранения истинной веры подчинения епископу. У св. Игнатия даются и некоторые основы для такого именно центрального положения епископа в Церкви. У св. Иринея и Тертуллиана, а еще раньше и у св. Климента Римского мы уже видели учение о богоучрежденности иерархии и непрерывности апостольского преемства епископов. И вот мы видим, как все эти мысли усвоены и св. Киприаном[5]. Киприан только подробнее их излагает и аргументирует; но в то же время он наиболее оттеняет иную сторону в положении епископа. Раннейшие писатели рассматривали епископа преимущественно как хранителя вверенной Церкви Христовой истины. Раскольники, с которыми пришлось иметь дело св. Киприану, не искажали учения, но вводили раздор и несогласие. Для Киприана поэтому согласие с епископом необходимо прежде всего для сохранения церковного мира.

Св. Киприан ясно и решительно говорит о **богоучрежденности иерархии** в Церкви. Господь Иисус Христос Сам говорил, что ничто, даже самое малое, не бывает без ведения и допущения Божия (см.: Мф. 10, 29); неужели же можно полагать, что священники поставляются (ordinari) в Церкви без Его ведома! Решить, что поставляемые (qui ordinantur) суть недостойны и законопреступны, не есть ли это верить, что «не от Бога и не через Бога поставляются (constituantur) священники Его в Церкви»[6]? Бог поставляет священников. Христос лично, по Своему усмотрению и мановению (arbitrio et nutu ac praesentia), управляет как

самими начальниками, так и Церковью с начальниками[7]. Господь благоволит избирать и поставлять Себе в Церкви Своей священников; Он соблюдает избранных и поставленных Своею волею и помощью, воодушевляя начальствующих и подавая им мужество к обузданию высокомерия нечестивых[8]. Апостолов, то есть епископов и предстоятелей, избрал Сам Господь... Который поставляет епископов[9]. Не только поставление каждого епископа бывает по особой воле, но Богом установлен самый принцип иерархии. Достоинство епископа есть достоинство апостольское, преемственно сохраняющееся в Церкви. «Господь наш, Коего заповеди и увещания мы должны хранить, определяя достоинство епископа и управление Своей Церкви (episcopi honorem et ecclesiae suae rationem), говорит Петру в Евангелии: *Аз же тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата адова не одолеют ей; и дам ти ключи Царства Небеснаго; и еже аще свяжеши на земли, будет связано на Небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на Небесех* (Мф. 16, 18—19). Отсюда последовательно и преемственно (per temporum et successionum vices) истекает (decurrit) поставление (ordinatio) епископов и управление (ratio) Церкви, так что Церковь поставляется на епископах (ecclesia super episcopos constituatur) и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие (praepositos). Это основано на Божественном законе»[10]. Епископов, как преемников апостольских, поставляемых Богом на место апостолов[11], Киприан иногда и называет апостолами[12]. Епископам, как преемникам апостольским, принадлежит учительство в Церкви. Епископы должны веру и истину кафолической Церкви и сами крепко держать, и научать ей других, доказывая всеми евангельскими и апостольскими правилами основательность Божественного строения единства[13]. Епископы — главные хранители веры и истины[14]. Священники Божии хранят Божественные повеления. Если в ком-нибудь истина начнет колебаться и ослабевать, то они тотчас же должны обращаться к ее Господнему началу — евангельскому и апостольскому Преданию (ad originem dominicam et ad evangelicam atque apostolicam traditionem revertamur)[15]. В этом учении о преемственной от апостолов власти епископов в Церкви нет ничего нового по существу, но нельзя не заметить того, что у Киприана в данном случае точка зрения на предмет несколько иная. У св. Иринея, например, преемство епископов — это исторический аргумент в пользу истинности церковного Предания. Мысль св. Киприана вращается уже в сфере чисто догматической: он говорит вообще о богоучрежденности преемственной иерархии в Церкви.

Богоучрежденный епископ и есть, по учению св. Киприана, тот орган, который объединяет вокруг себя прежде всего отдельную общину[16]. «Церковь составляет народ, объединенный священником, и стадо, приверженное к своему пастырю. Епископ в Церкви, и Церковь в епископе (episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo), и кто не с епископом, тот и не в Церкви»[17]. Епископ — единый пастырь единого стада (см.: Ин. 10, 16)[18]. Епископу в местной Церкви принадлежит полнота власти, «ему одному предоставлено начальство над Церковью»[19], пресвитеры или диаконы, разделяющие его труды, должны ему подчиняться и только по его поручению исполнять все то, что требует церковное управление[20]. Подобно св. Игнатию Богоносцу, св. Киприан неустанно говорит о повиновении епископу. «Пусть и не думают, — пишет он о девственницах, — что можно наследовать жизнь и спасение, не повинуясь епископам и священникам»[21]. У него есть целый ряд доказательств необходимости и богоугодности этого повиновения. Он приводит все места из Священного Писания не только Нового, но и Ветхого Завета, где только говорится о повиновении священникам. Приводит несколько раз слова Второзакония (см.: 17, 12–13), где постановлено наказание смертью за непослушание священнику[22]. Ссылается на пример Христа, Который оказывал почтение архиереям и священникам, хотя они не имели ни страха Божия, ни познания Христа. «Он этим учил нас оказывать истинным священникам законное и полное уважение» (legitime et plene honorari)[23]. Повиновение епископу необходимо для мира и цельности Церкви. «Если бы, согласно Божественному учению, все братство повиновалось ему, то никто никогда не восставал бы против сонма священников, никто после Божественного определения (judicium), после голоса (suffragium) народа, после приговора (consensum) соепископов не делал бы уже себя судиею — не над епископом, но над Богом, никто не раздирал бы Церкви расторжением единства Христова, никто в угоду себе и по надменности не стал бы отдельно основывать новой ереси вне Церкви»[24]. Всем противникам епископской власти св. Киприан указывает на участь Корея, Дафана и Авирона, которые начали считать себя равными начальствующему священнику и получили наказание за святотатственную дерзость. Таким наказанием мятежников было показано, что Поставляющий священников отмщает за них[25], что все покушения, предпринимаемые нечестивыми по своей воле, для разорения Божественного чиноположения (ordinationem), делаются против Бога[26]. Наконец в письме к Флоренцию Пупиану, которое написано св. Киприаном в повышенном и возбужденном

тоне, читаем: «Пчелы имеют матку, скоты — вожатого, и сохраняют к ним верность, разбойники с совершенной покорностью повинуются атаману. Насколько же честнее и лучше несмысленные скоты и животные бессловесные, а также кровожадные, с мечом и оружием свирепствующие разбойники? И там признают и боятся начальника, который поставлен не по определению Божию, но по соглашению распутной толпы и преступного скопища»[27]. Повиновение епископу — вот основа единства Церкви! Напротив, неповиновение — начало разделения и ереси. «Усилия еретиков и зломыслящих раскольников начинаются обыкновенно с самоугождения, соединенного с надменным и гордым презрением к предстоятелю. Так совершается отступление от Церкви и осквернение алтаря, так возмущается мир Христов, чиноположение (ordinatio) и единство Божие»[28]. В различных выражениях много раз повторяется эта мысль в творениях св. Киприана. «Гордые и непокорные люди и враги священников Божиих отступают от Церкви или восстают против Церкви»[29]. Гордость и вообще в древнецерковной литературе считается причиной ереси или раскола. У св. Игнатия Богоносца и у св. Иринея Лионского мы уже видели очень близкое по смыслу осуждение ереси[30]. Но по сравнению с предшествовавшими церковными писателями у св. Киприана и в данном пункте замечается некоторая особенность. Прежде гордость считалась источником противления «Правилу веры» или его искажения[31]. У св. Киприана еретическая гордость производит, главным образом, мятеж против иерархии, против епископа, которому в его области все должны подчиняться. Св. Киприан, таким образом, отчасти восполняет бывшее до него учение о власти епископа и о необходимости ему подчиняться[32].

Вместе с тем св. Киприан не ставит епископа каким-то самовластным распорядителем всех дел церковных, так, чтобы его выражение: «Церковь в епископе» можно было истолковать в смысле замены Церкви епископом. «Церковь, — говорит св. Киприан, — заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере»[33]. Очень часто в письмах Киприана мы находим свидетельства о решении дел епископом совместно с клиром и народом[34]. Он сам пишет пресвитерам и диаконам: «С самого начала епископства моего я положил за правило ничего не делать по одному (privatim) моему усмотрению, без совета вашего и без согласия народа»[35]. И о римском епископе Корнелии Киприан сообщает, что он всегда читал письма, получаемые им, славному совосседающему с ним (tecum praesidenti) клиру и святейшему, знаменитейшему народу[36].

Некоторые представители церковно-исторической науки не могут примирить двух положений св. Киприана: «Церковь в епископе» и «Церковь заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере». Хотят усматривать в творениях св. Киприана два элемента: раннейший и позднейший[37]. У Киприана будто бы прорывается древняя мысль о том, что Церковь прежде всего есть община[38], встречается поздний, даже неожиданный след автономии общины[39]. Эту автономию под принуждением обстоятельств, в которых он находился, Киприан не мог устранить, но мог направить в свою пользу[40]. Предполагают перемену его взгляда[41] или [считают] даже, будто сам Киприан в душе был сторонником епископского абсолютизма, но свои взгляды маскировал словами о взаимном согласии епископа, клира и народа[42].

Но последнее подозрение напрасно. У самого св. Киприана выразительное свидетельство о власти епископа стоит совершенно рядом с определением Церкви, по которому она состоит из епископа, клира и верующих[43]. Хотя и справедливо замечание, что сам св. Киприан не объясняет, как у него согласуется и то и другое[44]; однако не может быть никакого сомнения в том, что оба эти пункта органически связаны один с другим. Св. Киприан на власти и значении епископа утверждает единство частной Церкви; епископ — центр и опора этого единства[45]. Но мысль святого отца вращается в сфере догматической, а не юридической. Его учение о единстве частной Церкви не имеет юридической окраски; с чистой морально-христианской почвы св. Киприан не сходит. А при таком характере его учения власть епископа и постоянная его связь с общиной не только не исключают друг друга, а, напротив, взаимно восполняют. Церковь, согласуясь с епископом, пребывает в единстве, и епископ в согласии со всей общиной находит моральное основание своей власти[46].

Таково в общих чертах учение св. Киприана о единстве каждой отдельной Церкви, управляемой епископом. Но не это учение составляет, как мы уже говорили, наиболее характерную черту экклезиологических воззрений святого отца; этот пункт в учении о Церкви уже был решительно высказан церковными писателями с самого начала христианской литературы. И не об этом предмете особенно настойчиво говорит св. Киприан. Излюбленная его мысль — это мысль **о единстве всей Христовой Церкви**. Нельзя, конечно, думать, будто св. Киприан создал это учение о единстве всей Христовой Церкви из ничего. Нет, в церковном сознании всегда жила мысль о единстве всего христианства; но это сознание в письменных памятниках прорывается лишь как бы случайно; оно не было предметом подробных рас-

суждений[47]. Заслуга Киприана в том, что он дал ясное и систематическое выражение догматическому учению о единстве Церкви, единстве, еще раньше осознанном в его внутренней необходимости и так или иначе получавшем внешнее осуществление[48].

Установив этот общий взгляд на отношение Киприана к предшествовавшей ему церковной мысли, мы переходим к более подробному изложению его учения о единстве всей Христовой Церкви.

Христос послал апостолов Своих с проповедью[49]. Ученики Его, согласно повелению Учителя и Бога, разошлись по всему миру, чтобы преподать заповеди ко спасению, чтобы от тьмы заблуждений привести людей на путь света — слепых и неведущих просветить к познанию Истины[50]. Но Церковь, основанная апостолами по всем концам мира, одна. Апостолы передали епископам Церковь только одну[51]. Церковь по самому основанию есть едина; она — кафолическая Церковь[52]. Господом установлена (constituta) кафолическая Церковь, которая есть одна и единственная (una et sola)[53]. «Христос молился Отцу за всех, говоря: *не о сих же молю токмо, но и о верующих словесе их ради в Мя, да вси едино будут; якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в Нас едино будут* (Ин. 17, 20—21). Велика благость и любовь Господа в устроении нашего спасения! Не довольствуясь тем, что искупил нас Своею Кровью, Он еще и просил за нас! А прося, смотрите, какое Он имел желание: да и мы пребываем в том самом единстве (in ipsa unitate), в каком Отец и Сын едино суть»[54]. «Господь говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30). И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: *и Сии Три едино суть* (1 Ин. 5, 7). Кто же подумает, что это единство, основывающееся на непременяемости Божественной (de divina firmitate) и соединенное с небесными Таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится жизни и спасения»[55]. Господь, внушая нам, что единство (Церкви) происходит от Божественной власти, утверждает и говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30), и направляя Свою Церковь к таковому единству, прибавляет: *и будет едино стадо и един Пастырь* (Ин. 10, 16)[56]. Кроме единства Лиц Пресвятой Троицы, единство Церкви св. Киприан обосновывает на единстве Бога и Христа. «Один есть Бог, и один Христос, и Церковь одна»[57]. *Едино стадо и един Пастырь.* Кто же подумает, что в одном месте могут быть или многие пастыри, или многие стада?[58] В особенно тесной связи Церковь стоит со Христом. Церковь — невеста Христова[59], совокупленная и соединенная (adunata)

со Христом[60] как Женихом ее[61]. Блаженный апостол святым гласом своим свидетельствует о единстве между Христом и Церковью, связанном неразрывными узами[62]. Св. Киприан говорит о браке Христа с Церковью[63].

Таинственное единение Христа с Церковью св. Киприан уподобляет смешению воды и вина в Чаше Господней. Как вино и вода неразрывно и тесно соединяются между собою и не могут отделяться одно от другого, так точно ничто не может отделить от Христа Церкви, то есть народа, составляющего Церковь (plebem in ecclesia constitutam), твердо и непоколебимо пребывающего в вере и связанного всегдашнею неразрывною любовью[64]. В дальнейшей своей речи о Таинстве Евхаристии св. Киприан употребляет для обозначения единения в этом Таинстве верующих тот же образ, какой мы видели уже в «Учении двенадцати апостолов». Телом Господним не может быть ни одна мука́, ни одна вода, но то и другое, соединенные в составе одного хлеба. И здесь таинственно изображается единение народа. Ибо как многие зерна, вместе собранные, смолотые и замешанные, образуют один хлеб, так во Христе, Который есть Небесный Хлеб, мы видим одно Тело, в котором связано и соединено наше множество[65]. Конечно, это таинственное единение членов Церкви в Таинстве Евхаристии может быть отнесено и на одну только частную Церковь. Но св. Киприан, согласно с апостолом, Телом называет и всю вселенскую Церковь. Он пишет Корнелию о том, что нужно употребить какие можно меры к тому, чтобы совокупить члены разделенного Тела в единство вселенской Церкви (ad catholicae ecclesiae unitatem) и связать их узами христианской любви[66]. Церковь — это один народ, соединенный в единство Тела (in solidam corporis unitatem) союзом согласия[67]. Самый образ Хлеба Евхаристии св. Киприан в другом месте прилагает ко всему народу христианскому[68]. Узами единства соединены все Церкви, рассеянные по всему миру[69]. Достойно внимания, что единым Телом всю вселенскую Церковь называет и римский клир, который в своем письме к Киприану говорит о Теле целой Церкви, члены которой размещены по разным провинциям[70].

Эта тема о единстве всех отдельных Церквей в одной вселенской Христовой Церкви наиболее подробно раскрыта св. Киприаном в его замечательном трактате «О единстве кафолической Церкви». В этом трактате изложены как бы самые задушевные мысли святого отца. В других его трактатах, и особенно в письмах, встречаются постоянно повторения, иногда почти буквальные, тех же мыслей, что и в трактате «О единстве Церкви». В этом трактате не опущено почти ничего; по вопросу

о единстве Церкви другие произведения Киприана нового не привносят. Здесь собрано все из Священного Писания, что только может быть истолковано в приложении к Церкви. Здесь же видим целый ряд разнообразных подобий и аналогий.

Еще в Ветхом Завете в пророчествах и прообразах дана истина единства Церкви. Ковчег Ноев прообразовал единую Церковь[71]. Дом ветхозаветной Раави служил единственным убежищем при истреблении жителей Иерихона (см.: Нав. 2, 18—19); но дом Раави прообразовал Церковь[72]. Таинство Пасхи требовало, чтобы агнец, закалаемый во образ Христа, снедаем был в одном доме; а для верующих нет иного дома, кроме единой Церкви. Церковь — это обитель единомыслия, и только единомысленные живут и пребывают в доме Божием, в Церкви Христовой[73]. Церковь — это вертоград заключенный и источник запечатленный[74], виноградник Господа Саваофа[75]. Единую Церковь обозначает и Дух Святой в Песни песней, говоря от лица Господня: *едина есть голубица Моя, совершенная Моя; едина есть матери своей, избранна есть родившей ю* (Песн. 6, 8)[76].

Это таинство единства, этот союз неразрывного согласия обозначается в сказании евангельском о хитоне Господа Иисуса Христа. Хитон не был разделен и разодран, но достался целостно одному, кому выпал по жребию, и поступил в обладание неиспорченным и нераздельным (см.: Ин. 19, 23—24). Он имел единство, свыше происходящее, то есть с Неба от Отца. Когда по смерти Соломона царство и народ его должны были разделиться, то пророк Ахия, встретившись на поле с Иеровоамом царем, разодрал одежду свою на двенадцать частей (см.: 3 Цар. 11, 30—36). Но как народ Христов разделяться не должен, то и хитон Христов, связносотканный повсюду, не был разодран возобладавшими им: нераздельною крепостью своей связи он указывает на неразделимое согласие всех нас, которые облеклись во Христа. Таким образом, таинственным знамением Своей одежды Господь предызобразил единство Церкви[77].

Церковь кафолическая одна, она не должна быть ни рассекаема, ни разделяема[78]. Таинство единства неразделимо[79]. Единству церковному нисколько не противоречит существование отдельных, рассеянных по всей вселенной общин, управляемых епископами. Эту истину св. Киприан поясняет аналогиями. «Церковь одна, хотя с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника, но хотя разлив, происходящий от обилия вод, и представляет много-

численность, однако при самом истоке все же сохраняется единство. Отдели солнечный луч от его начала — единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева — отломленная потеряет способность расти, разобщи ручей с его источником — разобщенный иссякнет. Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои, но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распространяет ветви свои, обремененные плодами; обильные потоки ее текут на далекое пространство; при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преуспеянием плодотворения»[80]. В этой одушевленной и нежно-поэтической выдержке ясно выражена мысль, что отдельная христианская община постольку жива, постольку живет Христовой жизнью, поскольку она соединена со всей вселенской Церковью. Обособиться местной Церкви, замкнуться в себя — это для нее то же, что для луча отделиться от солнца, для ручья — от источника, для ветви — от ствола. Жизнь может быть только при органической связи со вселенской Церковью; порвется эта связь — иссякнет и жизнь христианская.

Наконец нам нужно рассмотреть и еще один весьма спорный аргумент св. Киприана, которым он доказывает единство Церкви. Св. Киприан пишет: «Господь говорит Петру: Аз тебе глаголю и т. д. (см.: Мф. 16, 18—19). И опять Он говорит ему же по воскресении Своем: *паси овцы Моя* (Ин. 21, 16). Таким образом, [Он] основывает Церковь на одном. И хотя по воскресении Своем Он усвояет равную власть (parem potestatem) всем апостолам, говоря: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы... приимите Дух Свят: Имже отпустите грехи, отпустятся им; и Имже держите, держатся* (Ин. 20, 21—23), однако чтобы показать единство (ut unitatem manifestaret), Ему угодно было с одного же и предначать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр,— имели равное с ним достоинство и власть (hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio paediti et honoris et potestatis); но в начале указывается один для обозначения единой Церкви (exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia una monstretur)»[81]. И в другом месте св. Киприан пишет: «Церковь, по началу и требованию (origine et ratione unitatis) единства основанная Христом Господом на Петре, одна»[82]. Вполне понятно, каким большим вниманием эти места из творений Киприана пользуются у римско-католических ученых и богословов. По их мнению, здесь св. Киприан так или иначе свидетельствует **о примате апостола Петра**. Такое понимание слов св. Киприана всегда оспаривалось

и оспаривается богословами православными и протестантскими. Спор этот, конечно, не закончится до тех пор, пока будет существовать католичество с его учением о главенстве папы. Полемическая литература с обеих сторон уже сказала все, что можно. Если бы мы вздумали подробно разбирать католическое убеждение, то это увело бы нас далеко в сторону[83]. Мы заметим только, что в приведенных словах решительно сказано, что все апостолы равны по власти и достоинству. Господь когда говорил одному апостолу Петру, то имел особую цель показать единство Церкви (ut unitatem manifestaret, ut ecclesia una monstretur). Св. Киприан в той же самой главе приводил много свидетельств в доказательство того, что Церковь должна быть единой. Ссылка на Матфея (см.: 16, 18–19) для св. Киприана лишь одно из ряда этих свидетельств. Основание Христом Церкви только на одном апостоле Петре – это для св. Киприана лишь символ церковного единства, никак не больше[84].

Итак, св. Киприан с особенной подробностью и выразительностью доказывает истину единства Церкви. Но в чем это единство выражается? Если мы по творениям св. Киприана проследим его ответ на этот вопрос, то мы увидим много уже знакомого нам по творениям раннейших церковных писателей. И прежде всего св. Киприан повторяет учение о единстве веры. Он заботится о том, чтобы все Церкви сохраняли неизменное единомыслие[85]. У всех христиан – общение исповедания (confessionis consortium)[86], общая вера (fides communis)[87], и веру эту св. Киприан называет вселенской верой (catholica fides)[88]. Единство веры происходит по Преданию от Бога Отца и Господа Бога нашего Иисуса Христа[89]. Только в Церкви есть чистая вера[90], и единство веры не может быть отделено от единства Церкви[91]. Тому, кто не придерживается единства Церкви, нельзя думать, что он хранит веру. Апостол Павел говорит о единой вере (см.: Еф. 4, 5), и это единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать[92]. А потому ересь не есть только отделение от Церкви, но всегда есть и искажение веры: «Враг изобрел ереси и расколы, чтобы ниспровергнуть веру, извратить истину, расторгнуть единство. Служители его возвещают вероломство под предлогом веры, антихриста под именем Христа и, прикрывая ложь правдоподобием, тонкою хитростью уничтожают истину»[93]. Как диавол не есть Христос, хотя и обманывает Его именем, так и христианином не может почитаться тот, кто не пребывает в истине Его Евангелия и веры[94]. Еретик рассекает Церковь, разрушает веру[95], он вооружается против Церкви, изменник в отношении веры, в отношении благочестия святотатец, непокорный

раб, сын беззаконный, брат неприязненный[96]. «Если рассмотреть веру тех, которые веруют вне Церкви, то окажется, что у всех еретиков совсем иная вера, даже, собственно говоря, у них одно изуверство, богохульство и прение, враждующее против святости и истины»[97].

Таким образом, по мысли св. Киприана, единство Церкви выражается в единстве истинной веры. Христианство св. Киприан не отдаляет от вселенской Церкви; у него оба эти понятия совершенно совпадают одно с другим[98]. Вне кафолической Церкви — вне стана Христова[99]. Всякий, находящийся вне Церкви, должен быть считаем между противниками и антихристами. Св. Киприан ссылается на слова Господа (см.: Лк. 11, 23; Мф. 18, 17) и слова св. апостола Иоанна (см.: 1 Ин. 2, 19) и обосновывает ими положение: отступившие от Церкви и действующие против Церкви — антихристы и язычники[100]. Вот, например, что пишет св. Киприан Антониану о Новациане: «Ты желал, возлюбленнейший брат, чтобы я написал тебе и касательно Новациана, какую ересь он ввел. Знай же, что, прежде всего, мы не должны любопытствовать, чему он учит, когда учит вне Церкви. Кто бы и какой бы он ни был, он не христианин, как скоро он не в Церкви Христа» (christianus non est qui in Christi ecclesia non est)[101]. В трактате «О единстве Церкви» св. Киприан также высказывает ту же мысль, решительно восклицая: «Тот не может уже иметь Отцем Бога, кто не имеет матерью Церковь»[102]. Принадлежность к христианству св. Киприан, следовательно, обусловливает не одним только признанием **учения** Христова, но прежде всего **согласием с учрежденной Христом Церковью и покорностью ей**[103].

Можно думать, что отделившиеся от Церкви во времена св. Киприана все же претендовали на название «христиан» и даже «церкви». Один из их аргументов приводит и разбирает св. Киприан. «Пусть не обольщают себя некоторые словами, сказанными Господом: *идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их*» (Мф. 18, 20)[104]. Св. Киприан дает весьма основательное опровержение такой ссылки на слова Христовы. «Извратители Евангелия и ложные толкователи приводят эти слова; но это слова последующие, а предыдущие они пропускают; напоминая об одной части, о другой коварно умалчивают; как сами отделились от Церкви, так рассекают и целость одного и того же места». В этом месте Христос говорит о единомыслии, а «как могут собираться во имя Христово двое или трое, о которых известно, что они отделяются от Христа и от Евангелия Его?» Христос обещал быть с единодушными, как Он был с тремя отроками в пещи и с двумя апостолами, заключенными в

темнице. «Итак, когда Господь в заповедях Своих полагает и говорит: *идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их*, то создавший и утвердивший Церковь не отдаляет людей от Церкви, но, обличая отпадших от веры и увещевая верных к миру, показывает Своими словами, что Он охотнее бывает с двумя или тремя единодушно молящимися, нежели с большим числом разномыслящих и что более может быть испрошено согласною молитвою немногих, нежели несогласным молением многих». «Неужели, собираясь, они думают, что и Христос находится с ними, когда они собираются вне Церкви Христовой?»[105]

Св. Киприан не ограничивает единства Церкви единством веры, но подробно говорит и о живом единстве между членами Церкви, о чем кратко упоминали и раннейшие писатели. Единство теоретических и догматических положений не удовлетворяло бы и потребностям жизни св. Киприана, когда церковные раздоры происходили не на этой только почве. А потому, по учению св. Киприана, единство Церкви должно выражаться не в единстве только веры, но и в единстве общей любви. Лучше сказать, св. Киприан не отделяет веры от любви. Вера животворна только тогда, когда она сохраняется в жизни[106]. Церковь есть единодушный и согласный народ Божий[107]. «Сынам Божиим надлежит быть миротворными, кроткими сердцем, простыми в слове, согласными во взаимной расположенности, верно сопряженными друг с другом союзом единодушия. Такое единодушие было когда-то при апостолах: так новый народ верующих, соблюдая наставления Господа, держался взаимной любви. Это подтверждает Божественное Писание, которое говорит: *Народу же веровавшему бе сердце и душа едина* (Деян. 4, 32)[108]. У св. Киприана находим высокопоэтическое описание идеала общей христианской любви: «Только единомысленные, согласные и простосердечные живут и пребывают в доме Божием, в Церкви Христовой. Для того Дух Святой явился в виде голубя. Это простое и кроткое животное, без горькой желчи, не уязвляющее, не терзающее свирепо когтями, любит людские жилища и знает одно только совместное гнездо; во время деторождения пары выводят вместе детей; во время летания не разлучаются друг от друга; проводят жизнь во взаимном сожительстве; поцелуями свидетельствуют о своем согласии и мире: во всем наблюдают закон единомыслия. И в Церкви должно быть знаемо такое же простосердечие — должна быть достигаема такая же любовь: братство должно в любви подражать голубям, а в кротости и тихости сравняться с агнцами и овцами. Не могут быть соединяемы и смешиваемы горечь со сладостью, мрак со светом, ненас-

тье с вёдром, война с миром, бесплодие с плодородием, сухость с водяным источником, буря с тишиною»[109]. Самое таинство жертвы Господней указывает на христианское единодушие, скрепленное твердою и нераздельною любовью[110]. Бог заповедует, чтобы в дому Его жили только мирные, согласные и единодушные. Он хочет, чтобы возрожденные и остались такими, какими Он сделал их вторым рождением (secunda nativitate), чтобы ставшие сынами Божиими пребывали в мире Божием, чтобы у нас, у которых один Дух, было одно сердце и чувство. Для Бога бóльшая жертва — наш мир и братское согласие, народ, соединенный в единстве Отца, и Сына, и Святого Духа»[111]. Члены разделенного Тела соединяются в единство вселенской Церкви и связываются узами христианской любви[112]. Нарушение общей любви и взаимного согласия есть разрушение единства Церкви. «Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием... Христос даровал нам мир; Он повелел нам быть согласными и единодушными, заповедал ненарушимо и твердо хранить союз привязанности и любви. Не будет принадлежать Христу, кто вероломным несогласием нарушил любовь Христову: не имеющий любви — и Бога не имеет. Не могут пребывать с Богом не восхотевшие быть единодушными в Церкви Божией»[113]. Если единая Церковь есть союз любви, то всякое отделение от Церкви, всякая ересь, в основе своей имеющая гордость и своеволие, свидетельствует о недостатке любви. Можно сказать, что основная мысль всего трактата о единстве Церкви есть именно та, что **у еретиков недостает любви, а единство Церкви есть непосредственное следствие любви**[114]. Еретик или схизматик не сохраняет ни церковного единства, ни братской любви[115], действует против любви Христовой[116]. О еретиках известно, что они отступили от любви и единства кафолической Церкви[117]. «Какое соблюдает единство, какую любовь хранит или о какой любви помышляет тот, кто, предавшись порывам раздора, рассекает Церковь, разрушает веру, возмущает мир, искореняет любовь, оскверняет Таинство?»[118]

Эта идея единства всей Церкви в любви, конечно, не была только отвлеченной. Мы уже в начале своего исследования говорили о том, что сознание всего христианства себя единой Церковью всегда выражалось во вне. О таком же жизненном выражении идеи единства Церкви в любви говорит и св. Киприан[119]. **Выражением общецерковной любви была прежде всего молитва**, как и говорит о том св. Киприан. «Учитель мира и Наставник единства, прежде всего, не хотел, чтобы молитва была совершаема врозь и частно (sigillatim et privatim) — так, чтобы молящийся

молился только за себя. В самом деле, мы не говорим: «Отче мой, Иже еси на небесех, хлеб мой даждь ми днесь», каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы не быть введену в искушение и избавиться от лукавого. У нас всенародная и общая (publica et communis) молитва, и когда мы молимся, не за одного кого-либо, но за весь народ, потому что мы — весь народ — составляем одно (totus populus unum sumus). Бог — Наставник мира и согласия, поучавший единству, хотел, чтобы и один молился за всех так же, как Он один носил нас всех»[120]. «Пусть каждый молится Богу не за себя только, а за всех братьев, как научил молиться Господь: Он не заповедует каждому частную молитву (privatam precem), а повелевает всем молиться за всех молитвою общею и молением единодушным»[121]. Ереси препятствуют молитвам[122].

Та же **общая любовь, объединяющая христианскую Церковь, выражается в благотворительности**. Св. Киприан написал целую особую книгу «О благотворении и милостынях», где усиленно убеждает христиан к взаимному благотворению. Говоря о единстве Церкви, он также не упускает случая сказать о благотворительности: он печалуется, видя, что единодушие оскудело и умалилась щедрость в подаянии[123]. Письма св. Киприана дают богатый материал для характеристики церковной благотворительности середины III века. Св. Киприан говорит о помощи вдовам, немощным и бедным, о содержании странников[124]. У него идет речь об организованной благотворительности[125], о выкупе пленных[126] и т. д. Взаимная поддержка членов отдельной общины, конечно, самым действительным образом объединяла их между собою[127]. Но благотворительность не ограничивалась пределами частной Церкви — она простиралась на всю вселенскую Церковь. Благотворительность Римской Церкви простиралась, например, около времени жизни св. Киприана до областей сирийских и Аравии, как свидетельствует о том Дионисий Александрийский[128]. Еще в половине IV века в Каппадокии с благодарностью вспоминали помощь Римской Церкви[129]. О таких же фактах общецерковной благотворительности сообщает и св. Киприан, и замечательно, что **факт этой благотворительности он ставит в тесную связь с догматическим учением о единстве Церкви**. В этом отношении достойно особенного внимания письмо Киприана к нумидийским епископам: Януарию, Максиму, Прокулу, Виктору, Модиану, Немезиану, Нампулу и Гонорату. Нумидийские епископы известили Карфагенскую Церковь о пленении некоторых братьев и сестер. Карфагенские христиане собрали сто тысяч сестерций («от приношения клира и народа»), которые

Киприан и посылает вместе со своим письмом. В письме Киприан благодарит нумидийских христиан за то, что они захотели сделать его паству участницей доброго и необходимого дела, посылает списки жертвователей с просьбой молиться о них. Здесь же Киприан пишет: «Кто скорби своего брата не почтет своею собственною?» Приведя слова апостола (см.: 1 Кор. 12, 26; 2 Кор. 11, 29), Киприан продолжает: «Плен наших братьев мы должны почитать нашим пленом и скорбь бедствующих считать нашею скорбию; так как одно Тело нашего союза (adunationis nostrae corpus unum), и не только любовь, но и вера (religio) должны поощрять и побуждать нас к выкупу членов братства»[130]. Благотворительность, таким образом, по св. Киприану, есть жизненное выражение догматического учения о единстве Церкви. О широкой благотворительности между разными Церквами мы узнаем еще из посланий апостола Павла, но в дошедших до нас памятниках церковной письменности благотворительность и всякое общение между Церквами не были поставлены в неразрывную связь с догматическим учением о единстве Церкви: св. Киприан впервые подчеркивает догматическую сторону дела и тем отчасти восполняет древнецерковную мысль о единстве Церкви.

Но св. Киприан говорит и о более действительном внешнем единении отдельных Церквей. Когда живы были апостольские Предания, тогда истина установлялась сношением с основанными апостолами Церквами. Здесь уже положено было основание сношению Церквей, соборному решению возникающих спорных вопросов. Каждый епископ не мыслил себя совершенно обособленной главой отдельной общины: он был не только центром единства общины внутри ее самой, но и органом внешнего единения общины с другими. **У св. Киприана впервые мы встречаем развитую теорию внешнего единства всей Церкви в лице ее епископов. Епископат — вот орган внешнего единения вселенской Церкви.** Единая кафолическая Церковь сплочена и скреплена связью священников, взаимно между собою связанных (cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata)[131]. Епископство одно и нераздельно, и каждый в нем участвует при общем согласии[132]. Здесь дается та мысль, что и епископ до тех пор имеет власть епископства, пока он согласуется со всеми другими епископами[133]. Епископство одно[134], разветвленное в единодушном лике многих епископов[135], и каждый отдельный епископ является носителем именно этого вселенского священства. Хотя пастырей и много, однако они пасут одно стадо; они должны собирать и охранять всех овец, которых Господь стяжал Своею кровию[136]. Если епископ отпадет от союза своих соепископов и

единства Церкви, то он не может удержать епископства. «Апостол увещевает нас взаимно поддерживать друг друга, чтобы не отступить от учрежденного Богом единства: *терпяще,* говорит он, *друг другу любовью, тщащеся блюсти единение духа в союзе мира* (Еф. 4, 2—3). И потому, кто, не соблюдая ни единства духа, ни союза мира, отделяет себя от уз Церкви и от общества священников, тот, не признавая ни епископства, ни единства и мира, не может иметь ни власти, ни чести епископа»[137]. Епископы поэтому должны соблюдать между собою мир и не вступать в распри со своими товарищами и соепископами. «Мы, — пишет св. Киприан, — со всяким терпением и кротостью стараемся сохранить и любовь душевную, и честь сослужительства, и союз веры, и согласие священства»[138]. Согласие с епископством охраняет каждого отдельного епископа от заблуждений, а Церковь — от разделений. «Общество священников, связанное узами взаимного согласия и единения, для того и многочисленно, чтобы в случае попытки кого-либо из нашего сонма произвесть ересь, терзать и рассеивать Христово стадо, другие противодействовали и как попечительные и милосердые пастыри собирали Господних овец в одно стадо»[139]. Мысль о единстве и единомыслии епископства постоянно выражается у св. Киприана и его современников еще и в том, что они часто употребляют названия: соепископ, сосвященник[140].

Итак, **единый, и единомысленный епископат объединяет и все отдельные Церкви в одну вселенскую Церковь**[141]. Епископы объединяются между собою на Соборах. **Собор епископов и есть**, по учению св. Киприана, **главный орган внешнего единства Церкви**. Соборы епископов, конечно, не были произведением такого догматического учения; напротив, самое учение св. Киприана о Соборе уже было признано раньше самым фактом Соборов. Уже из II века имеются точные сведения о Соборах. Так, когда еще в Асии появился монтанизм, то, как сообщает аноним у Евсевия, «верующие начали часто и во многих местах Асии собираться»[142]. Когда в конце II века возник спор о времени празднования Пасхи, то «по сему случаю происходили Соборы и совещания епископов, которые все единодушно, посредством своих посланий» решили этот спор и постановили общее правило[143]. Можно считать Соборы изначальным явлением в жизни христианской Церкви[144]. Этот факт Соборов и при отсутствии догматических подробно развитых теорий ясно свидетельствует о том, что в Церкви всегда жило сознание не только ее единства, но именно и соборности как высшей формы обнаружения этого единства[145]. К середине III века соборный принцип уже твердо

был установлен в церковной практике, и св. Киприан, основываясь на этой практике, создал догматическую теорию, соответствующую наличной церковной жизни и уже предносившую, но только еще не в совсем определенных формах представителями Церкви. В экклезеологической системе св. Киприана Собор и представляет самый высший пункт церковного единства.

Время жизни и деятельности св. Киприана весьма богато Соборами. Когда же гонения препятствовали епископам собираться, то Киприан откладывает решение важнейших церковных вопросов до того времени, когда прекратятся гонения, и епископам можно будет составить Собор. Убеждение ждать соборных решений мы находим почти неизменно во всех письмах св. Киприана, писанных им в то время, когда он скрывался от гонения. «Пусть, — пишет он об исповедниках, — подождут возвращения нашего, а когда мы по милосердию Божию придем к вам, то по созвании многих соепископов, в присутствии исповедников и согласно вашему мнению, можно будет, применяясь к Божественному учению, рассмотреть письма блаженных мучеников и их желания»[146]. О тех, которые спешат получить мир, св. Киприан пишет клиру карфагенскому, «так как это дело касается не одной какой-либо Церкви или области, а всего мира, — пусть ожидают от покрова Господня общественного мира самой Церкви. Ибо смиренномудрие, и учение, и самая жизнь наша требует, чтобы мы, предстоятели, собравшись с клиром в присутствии народа, которому также за веру его и страх должна быть воздана честь, могли распорядиться во всем по общему соглашению» (consilii communis religione)[147]. То же св. Киприан писал пресвитерам и диаконам римским[148]. Церковный Собор, каким он выступает пред нами в творениях св. Киприана, был именно органом, объединявшим Церковь, главным образом, в лице ее предстоятелей — епископов. Церковный Собор не был беспорядочным собранием всего народа или каких-нибудь выбранных представителей, это был Собор епископов, которые одни только и поставляли решения. Так письмо к клиру и народу испанскому о Василиде и Марциале писано от лица Собора, а в надписании его перечислены одни епископы[149]. В надписании письма к Януарию и прочим епископам нумидийским тоже названы, в числе 31, епископы, участвовавшие на Соборе[150]. О решении вопроса на Соборе Киприан пишет: «Собравшись вместе, мы, епископы Африки и Нумидии, в числе 71, общим мнением нашим утвердили...»[151] Речь св. Киприана на Соборе 256 года обращена к епископам, и высказывали мнение тоже только епископы[152]. Епископы осуждали еретиков на Соборах, как, например, Приват

был осужден в Ламбезитанской колонии общим голосом девяноста епископов[153]. Правда, на Соборах вместе с епископами присутствовали и пресвитеры, и диаконы, и народ, но именно только присутствовали. Соборы были Соборами епископов, но происходили в присутствии клира и народа[154], как это можно видеть из только что приведенных выше свидетельств св. Киприана о Соборах. В письме к пресвитерам и диаконам римским святой Киприан говорит: «Мы, предстоятели, во множестве соберемся вместе и, **по совещании с вами** (communicato etiam vobiscum consilio), обсудим и исправим»[155]. Следовательно, пресвитеры приглашались на Соборы для совещания, решение же исходило от епископов. Иногда решение Собора епископы определяли согласно с просьбами присутствовавшего народа, как об этом свидетельствует отрывок из послания Корнелия к Фабию Антиохийскому, сохраненный Евсевием[156].

Католические ученые всячески стараются доказать, будто св. Киприан считал для внешнего единства Церкви необходимым объединяющее всех епископов лицо и будто таким лицом был для него римский епископ[157]. Но у св. Киприана, напротив, скорее могут быть указаны места, где он отрицает чье бы то ни было главенство в Церкви и говорит о равенстве всех епископов между собою[158]. Так, св. Киприан резко осуждает тех схизматиков, которые «осмеливаются предпринять путешествие и к кафедре Петра, и к той главной Церкви, от которой изошло священническое единство». «Все мы постановили (и это справедливо и законно), чтобы дело каждого выслушивалось там, где совершено преступление, а так как всякому из пастырей вверена своя часть стада, которою он должен руководить, имея отдать отчет Господу в своей деятельности, то управляемые нами не должны бегать туда и сюда, не должны нарушать согласия епископов своим лукавым и лживым поведением, но обязаны там вести свое дело, где могут иметь и обвинителей, и свидетелей своего преступления. И разве только немногим отчаянным и потерянным людям может казаться малою важность епископов, поставленных в Африке, которые уже судили о них»[159]. И это пишется римскому епископу! Очевидно, по мысли Киприана, что у римского епископа нет никакой власти над другими[160], равными между собою епископами[161]. Не говорит св. Киприан и о необходимом согласии с римским епископом: «Мы,— пишет он,— во всем должны держаться единства кафолической Церкви». В споре о крещении еретиков св. Киприаном много сказано такого, что совершенно не согласно с теорией папского главенства. Уже самый факт этого спора показывает, что Киприан не мыслил истину неразрыв-

но связанной с римским епископом. «Не должно предписывать на основании обычая там, где следует доказать рассуждением. Ибо и Петр, которого первого избрал Господь и на котором основал Свою Церковь, когда впоследствии Павел вступил с ним в спор об обрезании, ничего не присваивал себе нагло и не говорил с высокомерием, что ему, как первоизбранному, должны повиноваться новички последующие (nec Petrus... vindicavit sibi aliquid insolenter aut adroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere): он не пренебрег Павлом, но принял совет истины и легко согласился на законное рассуждение, отстаиваемое Павлом, представляя нам пример согласия и терпения, чтобы мы не держались упорно своего мнения (ut non pertinaciter nostra amemus), но если когда предлагается что-либо полезное и спасительное братьями и товарищами нашими, то считали бы это своим, если только оно истинно и законно»[162]. Если бы даже и не разумелся здесь прямо римский епископ[163], то все же мысль св. Киприана высказана здесь вполне ясно. Всякий епископ должен соглашаться со своими братьями и товарищами, если только их мнение истинно и законно. Высшая инстанция есть, следовательно, Собор братьев-епископов, а не одно какое-либо лицо. По этому взгляду и римский епископ, как равный со всеми, должен прислушиваться к соборному голосу епископов[164].

О полном равенстве всех епископов при соборном обсуждении дела говорил св. Киприан и в своей речи при открытии Собора 256 года. После того, как оглашены были различные относящиеся к делу документы, св. Киприан сказал: «Остается каждому из нас поодиночке высказать свое мнение об этом предмете, не осуждая никого и не отлучая от церковного общения того, кто мыслит различное. Никто ведь из нас не станет утверждать, что он — епископ епископов, не будет принуждать своих товарищей следовать его мнению, так как каждый из епископов имеет собственное суждение по своей свободной воле, власти и так же не может быть судим другим, как и сам не может судить другого»[165]. Это место требует нескольких замечаний. Уже болландисты заметили, что нельзя оставить этого места без истолкования, ибо оно противоречит достоинству римского епископа. Болландисты предложили такое истолкование: Киприан убеждал каждого из собравшихся епископов свободно выражать свое мнение. Поэтому он и говорит, что они все равны (sese omnes collegas esse). И хотя он первенствует в Африке, однако не считает ни себя, ни кого-либо из присутствующих епископом епископов и не присваивает себе власти тиранически приказывать

другим[166]. Но до настоящего времени большинство ученых[167] считает Карфагенский Собор 256 года оппозиционным Собором против римского епископа Стефана, который воспрещал перекрещивание еретиков и порывал единение с восточными и южными епископами, признававшими необходимость еретиков перекрещивать. В таком случае в приведенных словах Киприана усматривают намек на Стефана. Этот взгляд настолько распространен, что Эрнст называет его sententia communis[168]. Но некоторые католические ученые: например И. Петерс, Грисар[169] и особенно дополняющий его Эрнст, основываясь на том, что нигде в актах Собора не упоминается ни о каком эдикте Стефана, отрицают положение, по которому именно такой эдикт послужил поводом к созванию Собора[170]. Ernst поэтому утверждает, что слова Киприана относятся не к Стефану. Ссылаясь на «Liber de rebaptismate», Ernst высказывает такое мнение: усиленная пропаганда Киприаном необходимости перекрещивать еретиков возбудила недовольство в среде африканских епископов; его стали упрекать в гордости и желании проводить всюду только свои мысли. Против таких-то обвинений и защищается святой Киприан во вступительном слове на Соборе 256 года[171]. Взгляд Эрнста всецело разделяет и Пошманн[172].

Но признаем ли мы то или другое воззрение, все же остается без всякой перемены та догматическая идея, которая лежит в основе всей системы св. Киприана: ни он сам, ни кто-либо другой из епископов не может быть назван епископом епископов и не может присваивать себе никакой особой власти[173]. Для римского епископа исключения нет; все епископы равны[174]. Современный Киприану римский епископ, однако, выражал притязания на особую власть и именно в споре о перекрещивании еретиков. Дионисий Александрийский писал преемнику Стефана Сиксту: «Он давно уже писал о Елене, о Фирмилиане и всех епископах Киликии, Каппадокии, Галатии и дальнейших сопредельных областей, что и с ними не будет иметь общения (ὡς οὐδὲ ἐκείνοις κοινωνήσων) по той же самой причине — потому, то есть, что они перекрещивают еретиков»[175]. О соборных постановлениях африканских Церквей св. Киприан сообщал Стефану[176]. Стефан и Киприану отвечал не менее резко, чем писал малоазийским епископам. Хотя самое письмо Стефана не сохранилось, но о нем достаточно сведений. Сам Киприан говорит, что Стефан заблуждается, что он усиливается защищать дело еретиков против христиан и Церкви Божией, что в его письме много слишком высокомерного, неискусно и необдуманно написанного[177]. Киприан высмеивает письмо Стефана,

считает его унижением Церкви Божией[178], говорит о Стефане, что он защищает неправое и ложное, а это происходит от наклонности к самомнению и высокомерию[179], называет Стефана другом еретиков и врагом христиан, потому что он считает нужным удаляться (abstinendos putat) от тех священников Божиих, которые защищают истину Христову и единство Церкви[180]. По поводу разногласий со Стефаном Киприан писал Фирмилиану, епископу Кесарии Каппадокийской, и тот ответил ему замечательным письмом. Это письмо очень хорошо показывает, прежде всего, как было в то время определенно сознание единства епископата на таком большом расстоянии. «Получив письмо, — пишет Фирмилиан, — мы от всего сердца возблагодарили Господа за то, что по Его устроению мы, отдаленные друг от друга телом, так близки духом, как будто не только находимся в одной области, но и живем вместе в одном и том же доме. Это и прилично сказать, потому что духовный дом Божий один. Благодать Божия сильна связать и скрепить союзом любви и единства даже то, что разделено на земле весьма значительным, по-видимому, расстоянием»[181]. На Стефана же Фирмилиан обрушивается с самыми резкими порицаниями, исключающими всякую мысль о главенстве римского епископа[182]. Фирмилиан сравнивает Стефана даже с Иудой, отлагает речь о нем на конец письма, «чтобы воспоминанием его дерзости и гордости (audaciae et insolentiae) не причинить себе продолжительной досады на его дурные поступки (de rebus ab eo improbe gestis)[183])». Но во второй части Фирмилиан начинает говорить о Стефане, и говорит очень резко. «В этой части я выражу справедливое негодование на явное и очевидное безрассудство (stultitiam) Стефана, по которому он, столько хвалящийся местом своего епископства, утверждающий, что он держит наследие (successionem) Петра, на котором положены основания Церкви, вводит много других "камней" и не понимает, что оставляя и предавая так единство, он потемняет и как бы уничтожает истину христианского "камня"»[184]. Очевидно, римский епископ свои притязания на исключительное положение оправдывал преимуществами своей кафедры[185], Фирмилиан же не только не обусловливает единства епископата согласием каждого отдельного епископа с римским епископом, но для римского епископа считает необходимым согласие и единение с епископатом. Применяется, следовательно, и к римскому епископу та самая оценка, которая в «De unitate ecclesiae» Киприана прилагается ко всякому епископу. В конце же письма Фирмилиана читаем: «Приобщаясь крещению еретиков, не пьешь ли ты из грязной лужи их и сам, очищенный

церковным освящением, не оскверняешь ли себя прикосновением чужим скверна̀м? Да ты хуже всех еретиков (tu haereticis omnibus pejor es), потому что ты поддерживаешь заблуждение и, затемняя свет церковной истины, увеличиваешь тьму еретической ночи... Сколько споров и несогласий завел ты со всеми Церквами! Сколь тяжкий грех приложил себе, отсекши себя от такого множества стад! Так не обманывайся: ты отсек самого себя, потому что отсеченным (schismaticus) поистине надобно считать того, кто отложился от общения с единством Церкви (qui se a communione unitatis apostatum fecerit), и ты, думая, что можешь отлучить от себя всех, одного себя отлучил от всех»[186]. Совершенно ясно, что, по мысли Фирмилиана и Киприана, римский епископ, чтобы быть истинным епископом, должен быть в союзе мира со всем епископатом[187]. Католические ученые часто высказывают и защищают положение: Стефан не отлучал ни Киприана, ни восточных епископов, а только угрожал им отлучением[188]. В источниках, действительно, нигде определенно не говорится об отлучении Стефаном своих противников[189], даже и в наиболее решительном, только что приведенном свидетельстве Фирмилиана употреблены неопределенные термины — rumpens pacem, a te abstineri, ab omnibus abstinuisti[190]. Впрочем, большинство ученых[191] признаёт, что отлучение действительно было[192]. Из приведенных нами свидетельств можно видеть, что и такой взгляд на значение римского епископа в III веке, какой высказывают новейшие католические исследователи — такие, как Эрнст и Пошманн, не имеет под собой никаких оснований. Допустим даже, что Стефан только угрожал отлучением. По мнению Пошманна, единение с римским епископом было необходимым условием епископского авторитета[193]. Но почему же тогда угроза Стефана не имела никакого действия, и он единогласно был осужден и на востоке, и на юге? Не называет ли Фирмилиан самого Стефана схизматиком и даже — хотя и не прямо — лжехристом и лжеапостолом[194] за его отложение от епископата?[195] Да и вообще, если сравнить письма Киприана, писанные к римскому епископу в различные времена, с письмами к другим епископам, то нельзя не заметить того, что он пишет римскому епископу так, как и всякому другому. В письмах Киприана к римскому епископу совершенно не заметно какого-либо особого почтения, чего мы вправе ожидать в том случае, если бы Киприан признавал примат римского епископа. Римский епископ для Киприана — «collega», «frater», и о его церковном положении он говорит совершенно так же, как о своем собственном или о положении всякого другого епископа[196]. Не лучше ли поэтому установить, что, по церков-

ному сознанию, не согласие епископа с римским епископом были условием его авторитета, а наоборот — необходимым условием авторитета римского епископа было его согласие со всем епископством Церкви[197]? Таким образом, **ни в творениях св. Киприана, ни в современных ему памятниках нет той мысли, будто единство епископата имеет видимое средоточие в римском епископе**; таким средоточием епископата св. Киприан считал только соборное единение и единомыслие епископов[198]. Только этого требует и вся экклезиология св. Киприана.

Но и значение Собора епископов для единства Церкви у св. Киприана не есть значение юридическое. Замечательно, что святой отец совершенно не говорит о необходимости безусловного подчинения епископа всем соборным определениям[199]. Мы уже приводили речь св. Киприана при открытии Карфагенского Собора 256 года, из которой видно, что Собор епископов не должен никого отлучать, хотя бы тот мыслил иначе (neminem... a jure communicationis, si diversum senserit amoventes)[200]. Эта мысль многократно повторяется в разных письмах св. Киприана[201]. Даже вопрос — перекрещивать ли еретиков или признать их крещение действительным, вопрос, неразрывно связанный с догматическим учением, как все время доказывал сам же Киприан, он не считает решенным на Соборах в обязательном для каждого епископа смысле. Сообщая о постановлении Карфагенского Собора римскому епископу Стефану, св. Киприан пишет: «Мы знаем, что некоторые, раз принявши что-нибудь, ни за что не хотят уже, отказавшись от принятого, переменить своих мнений (propositum) и держатся однажды допущенных у себя злоупотреблений (usurpata) при здравом союзе мира и согласия между товарищами (inter collegas). В этом деле и мы никого не принуждаем, никому не даем закона, потому что всякий предстоятель свободен управлять своею Церковью по своей воле, имея дать отчет в своем действовании Господу»[202]. По вопросам характера дисциплинарного (in ecclesiae administratione) и Собор епископов не дает закона; главное, что нужно для единства епископата, — не однообразие церковной дисциплины, а единомыслие, мир и любовь между епископами; при этих условиях, salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo, как писал св. Киприан Стефану, церковная практика даже в весьма важных пунктах может быть различна[203]. Каждый епископ может при управлении своей Церковью обращаться к Господнему началу евангельскому и апостольскому Преданию[204]. Пред Богом он и отвечает за свои ошибки[205]. Киприан разграничивает понятия veritas и consuetudo. Veritas — иначе lex evangelii, praecepta

dominica, regula — обязательная норма, и каждый епископ должен стараться согласить consuetudo своей Церкви с veritas[206]. Согласия в veritas достаточно для церковного мира и общения между епископами. «Мы сами, — пишет св. Киприан, — сколько от нас зависит, отнюдь не вступаем из-за еретиков в распри с нашими товарищами и соепископами: а напротив, тем более соблюдаем Божественное согласие и Господний мир, что и апостол говорит: *Аще ли кто мнится споръливъ быти, мы таковаго обычая не имамы, ниже Церкви Божия* (1 Кор. 11, 16). Мы со всяким терпением и кротостью стараемся сохранить и любовь душевную, и честь сослужительства, и союз веры, и согласие священства»[207]. Тем не менее, по взгляду св. Киприана, единение епископов, особенно на Соборах, имеет значение и для совершенствования дисциплины, для согласования consuetudo с veritas. «Каждому порознь может быть многое открыто к лучшему, и никто не должен отстаивать упорно то, что он однажды задумал и чего держится, но если что предложится лучшего и полезнейшего, всяк должен охотно принимать это. Ибо мы не побеждаемся, когда нам предлагают лучшее, но вразумляемся, особенно относительно того, что принадлежит к единству Церкви, к истине надежды и веры нашей»[208].

Единство епископата выражается и не только в общем согласии, но также и в соборном поставлении и посвящении каждого нового епископа. «Для правильного поставления все ближайшие епископы должны собираться в ту паству, для которой поставляется предстоятель, и избирать епископа в присутствии народа, вполне знающего жизнь и ознакомившегося с делами избираемого через свое обращение с ним»[209]. Избранного епископы же и посвящали, возлагая на него руки. Так именно описывает св. Киприан посвящение испанского епископа Сабина[210], и Новациан был посвящен также возложением рук[211]. Протестантская наука нередко утверждает, что возложение рук на епископа при его посвящении св. Киприан рассматривает только как обряд, не имеющий никакого сакраментального значения[212]. Мы уже излагали учение св. Киприана о богоучрежденности иерархии. Здесь можно отметить только его учение о посвящении именно как о Таинстве. Св. Киприан говорит, что Бог благоволит избирать и поставлять Себе в Церкви Своей священников[213]. Господь Бог делает епископом[214]. Это поставление епископа Богом именно и состоит в том, что ему подается особая сила Божия: «Мы, — говорит Киприан, — приявшие Духа Божия (spiritum Dei accepimus), должны ревновать о Божественной вере[215]». Благодать Святого Духа дается только на дело служения единой Церкви. Если же

епископ порывает связь с Церковью и впадает в тяжкие грехи, то он лишается Святого Духа[316]. Но наиболее определенно выражен взгляд на хиротонию как на акт сакраментальный единомышленниками и современниками св. Киприана. Так, на Соборе 256 года епископ Немезиан определенно говорил о сообщении Духа Святого через возложение рук[217]. Фирмилиан, епископ Кесарийский, пишет Киприану: «В Церкви председательствуют старейшины, имеющие власть крестить, возлагать руки (прощать грехи) и посвящать; еретик же как не может ни посвящать, ни возлагать руки, так не может и крестить»[218]. Здесь мы видим, что хиротония поставляется в ряду несомненных Таинств, как крещение. Таким образом, епископат в своей совокупности обладает особой благодатью, которой удостаивает всякого нового епископа; епископат есть, следовательно, неразрывное единство, сохраняющее в Церкви особую благодать Божию.

Обнаруживающееся при посвящении нового епископа единство епископата, как это видно из творений св. Киприана, не ограничивалось только присутствовавшими епископами, но охватывало гораздо более широкий круг. Вступая на свою кафедру, епископ особыми посланиями извещал об этом многих даже отдельных епископов, а те ответными посланиями признавали его и таким образом вступали с ним в общение[219]. Когда одновременно в Риме поставляются два епископа — Корнелий и Новациан, то оба они спешат получить признание от других епископов[220]. При возникшем затруднении Киприан отправляет особых лиц узнать о происшествиях в Риме, чтобы иметь твердые основания признать Корнелия и отвергнуть Новациана[221]. Успокаивается Киприан только тогда, когда посланные возвратились и доставили ему одобрительные письма о Корнелие от епископов, его рукополагавших[222]. Можно думать, что в иных случаях, когда подобных столкновений не происходило, другие епископы вступали в общение с новым епископом по доверию к поставившим его собратьям[223].

Мы изложили, как св. Киприан Карфагенский исполнил первую половину выпавшей на его долю великой задачи — раскрыть подробно учение о Церкви. Все раннейшие элементы учения о Церкви как хранительнице Христовой истины были отчасти усвоены св. Киприаном, отчасти восполнены. Он усвоил известное еще со времени св. Игнатия Богоносца учение о епископе как средоточии каждой отдельной Церкви. Принято в его систему экклезиологии [и] уже ранее подробно развитое учение о преемстве епископов; эта мысль настолько была усвоена церковным сознанием, что св. Киприан и не старается подробно

говорить о преемстве епископов, не перечисляет восходящих до апостолов рядов епископов, как видели мы это у св. Иринея Лионского. Но св. Киприан особенно подробно развил учение о единстве кафолической Церкви и о епископстве как органе внешнего единства Церкви. Для св. Киприана епископ — не средоточие только отдельной Церкви, а преимущественно — единичный носитель кафолического епископства, на котором покоится единство всей вселенской Церкви. Посредством епископа каждая отдельная Церковь стоит в неразрывной **внешней** связи со всей вселенской Церковью. Единение епископства осуществляется на Соборе. В учении Киприана о Церкви впервые получил полное выражение догмат о Церкви; к тому, что сказано Киприаном о единстве Церкви, о епископстве или иерархии вообще как органе этого единства, после **по существу** нового почти ничего не было прибавлено. В течение III века соборное единение епископата и соборное управление Церкви все более и более утверждалось, пока в IV веке не вошли в жизнь христианской Церкви такие всеобъемлющие явления, как Вселенские Соборы. Во Вселенском Соборе экклезиологическая система св. Киприана впервые получает наиболее ей соответствующее внешнее выражение.

Но учение св. Киприана о единстве Церкви и о епископате, можно сказать, было как бы производным. Вся церковная его деятельность проходила в напряженной борьбе около других пунктов: главный вопрос, имевший наиболее жизненный интерес во дни св. Киприана, был **вопрос о святости Церкви**. К изложению того, как св. Киприан разрешил вторую, наиболее важную часть своей задачи, мы теперь и переходим.

В дисциплинарной практике уже римский епископ Каллист своим эдиктом установил принятие в церковное общение впавших в грех прелюбодеяния. В период времени с 220 до 250 гг. такая практика более и более распространялась. Монтанистический протест не имел успеха в церковном обществе. Однако римская практика не была еще общепринятой. Так, св. Киприан пишет: «Между предшественниками нашими некоторые епископы здешней области не считали позволительным давать мир прелюбодеям и вовсе не допускали покаяния за прелюбодеяния; и однако, — продолжает св. Киприан, — они не отступали от сообщества соепископов своих и не разрывали кафолического единства упорством в своей жестокости и строгости; и из-за того, что другие давали мир прелюбодеям, не отделялся от Церкви тот, кто не давал его»[224]. Но та непоследовательность церковной дисциплины, на которую указывал Тертуллиан[225], все еще оставалась: от-

ступники не были сравнены с прелюбодеями, и практика относительно них установлена не была. Да этот вопрос и не имел в указанный период времени особенной жизненной остроты: в это время почти совсем не было гонений. Но тем с большей остротой заявил о себе этот вопрос, когда наступило гонение Декия. Гонение Декия имело свои особенности. Христиан не предавали казням за веру, но убеждали, отказавшись от христианской веры, возвратиться к вере языческой, которую защищало римское правительство. Христиан понуждали принести жертвы богам, а кто отказывался, того предавали пыткам (но не казни). Поэтому в гонение Декия почти не было мучеников, а были только исповедники. Но многие из отвыкших от гонений христиан, страшась пыток, спешили приносить жертвы и получать от властей в том удостоверения. Такие удостоверения (libelli) заготовлялись целыми массами[226], и государственные чиновники не успевали оделять ими толпы отрекавшихся, как с горечью говорит об этом святой Киприан[227]. Падшие — как стали называть принесших жертвы идолам — в собственном смысле не были идолопоклонниками; вся вина их часто состояла лишь в том, что они, устрашившись мучений, только получили удостоверение в том, что исполнили распоряжение правительства, хотя на самом деле они жертвы и курения идолам не приносили. Они никогда не переставали в душе быть христианами. Понятно, что Церковь должна была установить свое отношение к этому новому факту. Принимая в общение после покаяния прелюбодея, отказывать совершенно в таком общении либеллятику было бы очень несправедливо. Св. Киприан, сравнивая грех того и другого, считал прелюбодея более виновным, так как он грешит добровольно[228]. «Действительно, в Карфагене некоторые пресвитеры, управлявшие Церковью за отсутствием св. Киприана, посмотрели на грех падших весьма снисходительно: они принимали их без ходатайства мучеников, без всяких подвигов покаяния и даже без разрешения епископа. Св. Киприан, однако, распорядился, чтобы падшие каялись (=exomologesis), не спешили получать церковное общение, а ждали бы окончания гонений, когда будет соборно решен вопрос об их принятии[229]. Только в случае опасной болезни святойКиприан разрешил принимать имеющих свидетельства от мучеников — это распоряжение св. Киприан сделал ввиду наступления лета, «когда беспрестанно свирепствуют тяжкие болезни»[230]. Киприан с самого начала не отрицал возможности принимать в общение падших; он боролся лишь против того, что некоторые падшие отвергали необходимость для себя покаяния[231]. А потому и нельзя на это разрешение принимать в общение

согрешивших смотреть как на послабление ранее строгой ригористической дисциплины[232]; в случае болезни сокращался срок покаяния. А между тем среди различных Церквей поднялся оживленный обмен мнениями относительно падших. Общее мнение было именно таково, что после надлежащего покаяния падших можно принимать, но необходимо подождать окончания гонения[233]. Киприан говорит именно о необходимости единодушного и согласного спасительного совета при пользовании и врачевании ран падших (ad fovenda et sananda lapsorum vulnera)[234].

По окончании гонения Собор, до которого Киприан откладывал решение вопроса о падших, состоялся в мае 251 года. Этот Собор разделил всех падших на несколько классов, смотря по тяжести их падения[235]. Назначались разные сроки покаяния, так, чтобы не ослабить и строгости суда церковного, и не отнять у падших надежды на прощение[236]. На том же Соборе были окончательно отлучены Новат и Фелициссим, которые требовали более снисходительного отношения к падшим. В 252 году другой Карфагенский Собор ввиду нового гонения постановил принять всех падших во время предыдущего гонения[237]. Иначе решался вопрос о принятии падших в Риме: там дело окончилось расколом. Более года Римская Церковь вдовствовала: ею управляли пресвитеры, среди которых выделялся Новациан, человек весьма образованный, красноречивый и строгий аскет[238]. Однако же пи́сьма римского клира к Киприану показывают, что и в Риме среди клира не было ригористического направления, которое относилось бы к падшим более строго, нежели св. Киприан[239]. Св. Киприан очень часто в письмах своих говорит о своем согласии с Римской Церковью[240]. Не был ригористом и Новациан[241], что на основании письма Киприана (55—43) усиленно подчеркивает Пациан в своем письме к Симпрониану[242]. Но когда на епископскую кафедру был избран Корнелий, то Новациан с несколькими пресвитерами отделился, нашел трех «необразованных и простодушных» (ἀγροίκους καὶ ἁπλουστάτους) епископов и принудил их «через пустое подобие рукоположения (εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειροθεσίᾳ) преподать себе епископство»[243]. О своем возведении в епископа Новациан сообщил посланиями епископам разных областей. Так положено было начало новацианству. Невольно обращает на себя внимание тот факт, что в письмах Киприана и Корнелия нет упоминания о том, какие догматические разномыслия были между Римской Церковью во главе с Корнелием и приверженцами Новациана. Новацианство рассматривается только как церковный мятеж, а не как ересь, в догматическом отношении. И сам Новациан в

своих посланиях старается только очернить Корнелия лично, и Корнелий вместе с Киприаном защищают римского епископа, поставленного большинством, только в отношении его личных качеств[244]. Раскол, следовательно, имел личную почву, а не догматическую[245]. Может быть, Новациан и не был главным руководителем схизмы; он сам в письме к Дионисию Александрийскому писал, что доведен был до раскола неволею[246], а св. Киприан говорит о Новате, что **он** поставил в Риме епископа, то есть Новациана[247]. Блаженный Иероним основателем (auctor) новацианства прямо и называет Новата[248]. Характер догматического разномыслия, и именно по вопросу о святости Церкви, новацианство получило уже после. Новациан спешит вступить в общение с разными Церквами, сообщая им о своем посвящении. Ясно, что он не имел в виду отделяться от Церкви как заблуждающейся, и истинной Церковью не считал только своих приверженцев[249]. Вскоре по избрании во епископа Корнелий на большом Соборе из 60 епископов установил снисходительную практику касательно падших: братий, по несчастью падших, исцелять и врачевать средствами покаяния[250]. К такому определению с необходимостью приводило то понятие о святости Церкви, какое мы уже отмечали в самом начале III века. Многие были недовольны таким постановлением; практика относительно падших долго еще не была установлена в точности, но разделения не было[251]. Для новацианства же практика, установленная относительно падших, послужила поводом к еще дальнейшему уклонению от Церкви[252]. Мало-помалу раздор с личной почвы перешел на принципиальную. В новацианском обществе, как оно выступает пред нами на первых порах своего существования, мы не видим сколько-нибудь последовательного учения о святости Церкви. Новациане отказывались принимать падших, потому что это, по их воззрениям, противоречило святости Церкви, но, как свидетельствует Киприан, прелюбодеям они давали прощение[253]; спор шел только о падших. Это со стороны новациан, конечно, непоследовательность. Позднейшие исторические известия дают знать, что новациане перестали принимать в общение вообще всех смертно согрешивших и тем самым возобновили практику монтанистов[254]. К этой практике склонился еще сам Новациан[255], может быть, потому, что вследствие прекращения гонений вопрос о падших потерял свою прежнюю остроту[256].

Мы нигде не имеем подробного догматического учения новациан о святости Церкви, но по тем немногим данным, которые сохранились, можно видеть, что понятие о Церкви уже почти в самом начале у новациан было несколько иное, нежели у св. Ки-

приана и других представителей Церкви. Киприан пишет: «Грех одного, как они говорят, заражает другого, и идолослужение погрешившего переходит и на не погрешившего»[257]. Если так думали новациане, то, очевидно, по их мнению, принятие падшего противоречило именно святости Церкви. С другой стороны, исключение падшего еще не означало, по их учению, безнадежности его спасения. Так, если падший в одном гонении в другом пострадает, то «ему не нужен мир от епископа, так как он будет иметь мир через свою славу и получит большую награду от милости Самого Господа»[258]. Следовательно, и вне Церкви можно спастись, епископская власть «решить» простирается не на все грехи; смертные грехи могут быть прощены Самим Богом[259]. В новацианстве, таким образом, мы видим оба признака, которыми характеризовалось понятие о Церкви у монтанистов: Церковь есть общество святых, и епископская «власть ключей» ограничена[260]. Но тем не менее это догматическое разномыслие едва ли когда ясно сознавалось; еще св. Епифаний Кипрский сообщает о новацианах: «Они говорят, что у них вера та же самая, которую имеем и мы»[261]. Само название — кафары («чистые»), которое давал своей общине еще сам Новациан[262], указывает больше на церковную практику, чем на догму. Но присваивая себе такое горделивое наименование, кафары едва ли соответствовали ему в действительности, как говорит об этом Епифаний[263], который остроумно называет их нечистыми кафарами[264].

В предыдущем мы установили, что само новацианство не выступало с совершенно точными догматическими формулами учения о святости Церкви. Да такие точные формулы едва ли и возможны, если стоять на точке зрения монтанистов и новациан, потому что ведь совершенно нет возможности провести точно границу между грехами, противоречащими и не противоречащими святости Церкви. Но этим обстоятельством объясняется то, что и у св. Киприана о святости Церкви почти нигде нет специальной речи; в борьбе и с новацианами он преимущественно раскрывал учение о единстве Церкви и о церковной иерархии, рассматривая их, очевидно, более как церковных мятежников, независимо от их догматического учения. Отсюда некоторая неполнота в учении о святости Церкви и у самого св. Киприана. Однако в рассеянных у него по разным местам замечаниях мы имеем почти достаточный материал для характеристики его учения о святости Церкви.

Св. Киприан называет Церковь Святою (sponsa Christi incorrupta sancta pudica)[315]. Человек может согрешить, и его необходимо отделить от Церкви. Но совершенное отделение без на-

дежды на возвращение должно иметь место только тогда, когда он упорствует во грехе своем. Вне Церкви нужно оставлять только закосневших в своем упорстве или неистовстве и не захотевших возвратиться[266]. «При бесстыдном упорстве, — пишет Киприан, — мы никогда не можем принять их в Церковь, чтобы они своими проступками не подали другим повода к падению[267]. Когда согрешивший грешит упорно, не повинуется Церкви, тогда ясно, что он погиб, и отлучение есть только следствие такого состояния упорства[268]. Ему не нужна Церковь, и он может быть только вреден для нее. Надобно радоваться, когда подобные люди отделяются от Церкви, чтобы они своею свирепою и ядовитою заразою не погубили голубей и овец Христовых»[269]. Можно уже из сказанного выше предположить, как должен был смотреть на полное исключение из Церкви св. Киприан. Мы видели, что он называл Церковь единою и единственной; вне Церкви нет христианина; всякий, стоящий вне Церкви, есть язычник. Но пока Христос не приведет нас к Богу Отцу, до тех пор все немощи плоти (carnis incommoda) будут для нас общи со всем родом человеческим[270]. Человек грешит постоянно. «Для устранения довольства собою как бы невинными, для избежания опасности погибнуть через высокомерие нам повелевается ежедневно молиться о грехах и тем дается напоминание и наставление, что мы и грешим ежедневно»[271]. И вот св. Киприан со всей решительностью высказывает мысль о том, что Церковь не отлучать от своего общения должна грешников, а врачевать. Согрешивший есть именно больной[272]. «Из Божественного Писания, из учения Самого Бога, Виновника Писания, мы знаем, что грешники призываются к принесению покаяния и что кающимся не отказывается в прощении и помиловании»[273]. «Первая степень счастья — не согрешать, вторая — сознавать согрешения. Там есть невинность целая и неповрежденная, которая сохраняет, здесь является лекарство, которое исцеляет»[274]. «Священнику Божию надлежит промышлять о спасительных лекарствах. Не искусен тот врач, который слегка только ощупывает напухающие извилины ран: сохраняя заключенный внутри, в глубоких впадинах, яд, он только увеличивает его силу. Надобно открыть рану, рассечь и, очистивши от гноя, приложить к ней сильнейший пластырь. Пусть больной вопиет, пусть кричит, пусть жалуется на нестерпимую боль; он будет благодарить потом, когда почувствует себя здоровым»[275]. Такому лечению не соответствовало принятие падших без покаянных подвигов, и св. Киприан, как мы видели, твердо настаивал на необходимости этого покаяния[276]. Но не менее не соответствовало пользе спасения безусловное отвержение со-

грешившего. «Любовь отеческая и Божественное милосердие не дозволяют запирать Церковь для толкущих в нее и сокрушенно умоляющим о помощи спасительной надежды отказывать в том»[277]. «Если мы отвергнем покаяние таких людей, имеющих некоторую надежду на снисхождение к их совести, то они, не медля, с женою, с детьми, которых сохранили невредимыми, увлекутся по внушению диавола в ересь или раскол, и нам вменено будет в день Судный, что мы не уврачевали уязвленной овцы и ради одной уязвленной погубили многих целых»[278]. Должно быть именно лечение. Такое лечение и составляет предмет и задачу **церковной дисциплины**. «Дисциплина — страж надежды, охранение веры, руководитель на пути спасения, насаждение и воспитание добрых наклонностей, пестун добродетели. Сколько спасительно следовать ей, столько пагубно уклоняться от нее и пренебрегать ею»[279]. Задача дисциплины — не хранение святости Церкви через отсечение от нее согрешивших, а возведение согрешивших к святости. Согрешившие остаются в Церкви; в Церкви оказываются плевелы[280]. Даже и тяжко согрешившие не остаются вне Церкви. «Падшие, которые сознают тяжесть своего преступления, пусть неотступно умилостивляют Господа; пусть не оставляют учрежденной (constituta) Господом кафолической Церкви, которая есть одна и единственная, но, раскаиваясь и испрашивая милосердия Господня, пусть толкут в Церковь, чтобы быть им принятыми туда, где они были, и возвратиться ко Христу, от Которого отступили»[281]. Наличность согрешивших не уничтожает святости Церкви; плевелы не препятствуют возрастать пшенице. Новациане учили, что присутствие в Церкви падшего как бы заражает все общество, и оно уже не свято. «Нам же, — пишет св. Киприан, — по нашей вере и данному нам образу Божественного учения представляется более сообразным с истиною то, что всяк сам отвечает за свой грех и что один не может быть виновен за грехи другого, как Сам Господь предваряет о том и говорит: *правда праведного на нем будет... беззаконие беззаконника на нем будет* (Иез. 18, 20). Также: *да не умирают отцы за сыны, и сынове да не умирают за отцы, но токмо кийждо за своя грехи да умрет* (4 Цар. 14, 6)»[282]. «И не думай, любезнейший брат, — пишет Киприан Антониану, — чтобы или умалилась добродетель братьев, или уничтожилось мученичество от того, что падшим дозволяется каяться, а кающимся дана надежда на мир. Непоколебимою остается сила истинно верующих, твердо и крепко держится непорочность боящихся Бога и любящих Его всем сердцем. Да и прелюбодеям мы даем время на покаяние и даруем мир: и, однако ж, девство через это не упада-

ет в Церкви, достославный обет воздержания не слабеет от чужих грехов. Процветает Церковь, увенчанная столькими девами, чистота и целомудрие постоянно стоят в ней на той же степени своей славы, и сила воздержания не сокрушается тем, что прелюбодею дается покаяние и прощение»[283].

Монтанисты и новацианe считали возможным спасение и вне видимого церковного общения. Церковь у них не обнимала собою всех христиан; Церковь заключала в себе только совершенных святых. Между Церковью и язычеством есть как бы несколько промежуточных ступеней. Стоящий вне Церкви может быть помилован и разрешен от грехов только Самим Богом. У св. Киприана, напротив, Церковь понимается, как мы видели, стоящей в противоположности к миру[284]. А потому и понятно, что св. Киприан впервые кратко и решительно сформулировал положение: вне Церкви нет спасения (salus extra ecclesiam non est)[285]. Как погибли все бывшие вне дома Раави в Иерихоне, так погибнут и все находящиеся вне Церкви[286]. «Находящийся вне Церкви мог бы спастись (evadere) только в том случае, если бы спасся кто-либо из находившихся вне ковчега Ноева»[287]. С точки зрения новациан, принятие в Церковь падшего есть предвосхищение суда Божия, ибо кто в Церкви, тот спасен. Но по учению Киприана, напротив, отлучение от Церкви было бы присвоением себе права Божия, ибо отлученный от Церкви спастись не может. Вопрос, следовательно, идет о религиозном значении Церкви[288]. Киприан несколько раз совершенно определенно выражает свою мысль о том, что во аде нет покаяния (apud inferos confessio non est nec exomologesis illic fieri potest)[289]. А потому кто кается и умоляет от всего сердца, должны быть принимаемы внутрь Церкви и в ней сохранены для Господа, Который, когда придет к Своей Церкви, будет судить о тех, которых обретет внутри ее[290]. «Право сокрушать глиняные сосуды предоставлено одному Господу, Которому дан жезл железный (см.: Откр. 2, 27). Раб не может быть больше господина своего, и того, что Отец предоставил одному Сыну, никто не может присваивать себе, почитая для себя возможным носить лопату для отребления и очищения гумна или отделять человеческим судом все плевелы от пшеницы. Это было бы гордым упорством и святотатственным посягательством, на которое способно злобное неистовство. Присвояющие себе более господства, чем требует кроткая правда, изгоняются из Церкви, и нагло себя воздымающие, будучи ослеплены самою своею надменностью, теряют свет истины»[291]. Нужно, конечно, заметить, что для новациан эта речь св. Киприана не могла быть особенно убедительной: по их учению, совершенно отлучить от Церкви

еще не значило отнять всякую надежду на спасение — спасение возможно и вне Церкви. Вся аргументация Киприана понятна только в его экклезиологической системе. Рассуждая так, обе стороны были правы по-своему, и это потому именно, что спор шел преимущественно около вопросов практики, а догматическое учение о святости Церкви не было предметом особого рассмотрения.

В связи со всем своим учением о Церкви св. Киприан говорит только о временном отлучении от Церкви, да это отлучение и не может быть в собственном смысле названо отлучением[292]. Мы уже указывали у св. Киприана мысль, что падшие до времени своего полного воссоединения с Церковью все же принадлежат к Церкви; они — члены Церкви, только не полноправные; они — плевелы, но растут вместе с пшеницей; они лишены на время общения в молитвах и в Евхаристии[293]. Совершенно же Церковь их не оставляла — напротив, руководила и управляла ими[294]. «Может ли быть, — говорит св. Киприан, — лучшее и совершеннейшее занятие для пастырей Церкви, как помогать исцелению и сохранению овец усердным попечением и спасительным врачеванием?»[295] В творениях св. Киприана мы находим свидетельство о том, что Церковь берет на себя заботу о кающемся. Покаяние согрешивших — это одна из сторон церковной жизни[296]. В экклезиологической системе новациан покаяние было индивидуально; Церковь к покаянию не могла иметь какого-либо близкого отношения. Пред Богом согрешивший каялся и от Него получал прощение, которое не сопровождалось видимым воссоединением с Церковью. В системе же св. Киприана дело кающегося есть дело Церкви: болит ее член — и с ним все другие страдают. Грешник должен проходить время покаяния под руководством Церкви, преимущественно иерархии. «Кается тот, кто, помня Божественную заповедь, будучи кроток и терпелив и послушен священникам Божиим, угождает Господу своим послушанием и правыми делами»[297].

Это покаяние св. Киприан называет уже известным нам термином exomologesis и описывает его так же, как и Тертуллиан. При св. Киприане были положены основы для выработки сложного дисциплинарного института покаяния, разнообразные в каждой отдельной Церкви. Нам нет нужды входить в историческое исследование о формах покаянной дисциплины[298]. Мы можем заметить, что во всем этом разнообразии покаянных правил господствует одна тенденция: давать болящему грехом врачевство, соответствующее его недугу. Так было поступлено

еще на Карфагенском Соборе, где приняты были во внимание качества падших.

Покаяние должно увенчиваться **принятием в полное церковное общение**. Всякий кающийся должен быть разрешен от греха; нельзя допустить ему умереть без разрешения от греха. «Справедливо было надолго продолжить покаяние кающихся и только больным оказывать помощь при кончине».[299] Но «несправедливо при отшествии из здешнего мира отпускать их ко Господу без причащения и церковного разрешения; и Сам давший закон обещал, что связанное на земле будет связано и на Небесах, и что там только то может быть разрешено, что разрешено в Церкви» (см.: Мф. 18, 18)[300]. По этим соображениям догматического характера и дано было разрешение всем падшим при начале нового гонения, чтобы не дать возможности им умереть без церковного разрешения. Достойно внимания, что уже в приведенном тексте св. Киприан подчеркивает особенно вторую половину. По учению монтанистов и новациан, связанное на земле может быть разрешено на Небесах; св. Киприан, напротив, утверждает, что на Небесах может быть разрешено лишь разрешенное на земле.

Спастись можно только в Церкви. Это было общим убеждением церковных людей того времени. Дионисий Александрийский в своем послании к Фабию Антиохийскому приводит такой рассказ о некотором старце Серапионе. Этот Серапион пал во время гонений, и его никто не принимал в церковное общение. Сделавшись болен, он попросил дать ему разрешение. Пресвитер дал присланному мальчику небольшую часть Евхаристии, приказав размочить ее и положить в уста старцу. Мальчик возвратился, и прежде, чем он вступил в комнату, Серапион стал живее и сказал: «Ты пришел, дитя мое?» Мальчик размочил частицу и влил Евхаристию в его уста. Старец лишь только проглотил ее, тотчас же испустил дух. «Не явно ли, — заключает свой рассказ Дионисий, — что он был сохраняем и удерживаем в жизни до минуты разрешения, до того времени, когда изгладился его грех и многие совершенные им добродетели возвратили его Христу?»[301] В этом рассказе дана именно та идея, что без церковного общения невозможно спасение и для того, кто совершенно изгладил свой грех. Господь даже удерживает праведного человека на земле, пока тот не получит церковного общения. С новацианской точки зрения, церковное общение не обязательно. Серапион мог бы умереть в той надежде, что его разрешит от греха Сам Бог.

Однако и св. Киприан не отождествляет совершенно церковного суда с судом Божиим. «Мы не предваряем Господа, имеющего

судить: если Он найдет покаяние грешника полным и праведным, то утвердит (ratum faciat) тогда то, что поставлено (statutum) нами здесь. Если же кто обманет нас притворным покаянием, то *Бог*, Который *поругаем не бывает* (Гал. 6, 7) и прозирает в сердце человеческое, будет судить о том, что мы не досмотрели, и, как Господь, исправит приговор (sententiam) Своих рабов»[302]. Таким образом, разрешается на Небесах только то, что разрешено на земле, но не все разрешается там, что разрешено здесь. Видимая принадлежность к Церкви еще не ведет за собою непременно спасения на Небесах. Своим притворным покаянием согрешивший может обмануть Церковь, и его принадлежность к Церкви будет для него в таком случае бесполезна.

Но если св. Киприан допускает, что иногда Господь может исправить суд рабов Своих, то какое же значение имеет, по его воззрению, принятие в церковное общение? Очень часто предполагают, что с таким общением совершенно не соединялось отпущение греха. Грех оставался до суда Божия. Земная Церковь не прощала смертных грехов[303]. Но в творениях Киприана неоднократно говорится о том, что принятие в церковное общение соединяется с миром и на Небесах. Так, уже римский клир в самом начале гонений писал св. Киприану: «Некоторые (падшие) дошли до того, что не столько просили, сколько требовали себе мира и даже говорили, что имеют уже этот мир на Небесах. Если имеют, то зачем просят того, чем обладают? А если тем самым, что просят, доказывают, что они не имеют, то почему не подчиняются суду тех, у которых, по их мнению, должно просить мира, которого действительно они не имеют?»[304] Исповедник Лукиан, который доставил столько огорчений карфагенскому епископу, приказывал именно давать мир и отпускать грехи[305]. Сам св. Киприан говорит, что в даровании мира дается залог жизни (pignus vitae in data pace)[306]. «Я удивляюсь, — писал св. Киприан, — что некоторые... считают непозволительным допускать к покаянию падших и давать прощение (veniam) кающимся»[307]. «Господь не увещевал бы к покаянию иначе, как только потому, что обещал помилование (indulgentiam) кающимся»[308]. Скорбящим не должно быть отказываемо в плоде покаяния (poenitentiae fructus dolentibus non negandus)[309]. Что, по учению св. Киприана, принятие в церковное общение связано было с разрешением от греха, это доказывается уже тем, что св. Киприан считал допущение падших до Евхаристии прежде возложения на них руки епископом и клиром в знак покаяния поруганием над Святым Телом Господним, ссылаясь на слова апостола Павла (см.: 1 Кор. 11, 27)[310]. Кроме того, св. Киприан, пока про-

должалось гонение, запретил принимать падших в общение потому, что была возможность получить не только прощение, но и венец[311]. И здесь св. Киприан принятие в церковное общение отождествляет с прощением. О том же говорит и весь ход доказательств св. Киприана в пользу снисходительной практики: в письме к Антониану св. Киприан подробно доказывает из Священного Писания, что нужно давать прощение кающимся[312].

А потому когда св. Киприан говорит о том, что Господь Бог может исправить ошибку Своих рабов, это значит только то, что священника можно обмануть притворным покаянием. Прощение может быть дано только тогда, когда согрешивший искренно кается в своем согрешении. При наличности искреннего покаяния еще здесь, на земле, дается не видимое только общение с Церковью, но и действительное прощение греха. Епископу, как представителю Церкви, св. Киприан в совершенном согласии со всей своей системой учения о Церкви и приписывает в полном объеме «власть ключей»[313]. «Власть ключей» простирается и на грех временного отступничества при гонениях. Падшие должны исповедовать грехи и получать прощение от епископа (remissio facta per sacerdotes)[314]. У св. Киприана даже и нет особенной речи о «власти ключей» епископа; он ничем эту власть не обосновывает. Мысль о принадлежности «власти ключей» в Церкви епископу лежит в основе его рассуждений о принятии падших в Церковь и, как общепризнанная, не нуждается в доказательствах[315]. Власть эту епископы имеют как преемники апостолов, которым Господь дал право вязать и решить[316]. Это право епископа решить и вязать св. Киприан особенно защищал, когда в начале Декиева гонения в дело принятия падших вмешались исповедники.

Очень часто высказывается мнение, будто при св. Киприане закончилась борьба епископата с представителями прежней харизматической организации Церкви. Только при Киприане епископат совершенно забрал в свои руки «власть ключей», отстранив от нее исповедников, этих законных наследников всей полноты церковных прав древних харизматиков. Сделан был последний шаг к образованию иерархической, епископальной организации Церкви[317]. Мы уже подробно доказывали, что нет бесспорных оснований для такого именно представления истории древней Церкви. В частности, творения Киприана показывают, что уже при начале его церковной деятельности «власть ключей» неоспоримо принадлежала епископу. Нет ни одного свидетельства, которое прямо говорило бы о принадлежности «власти ключей» мученикам. Во времена Киприана никто не выступал

защитником этой власти. Св. Киприан о предшествующем ему времени свидетельствует, что тогда мученики были подчинены руководству клира[318]. Сам Киприан относится к мученикам с великим уважением[319]. Когда некоторые пресвитеры приняли в общение падших без его согласия, он увидел в этом нарушение прав епископа, а также и поношение блаженных мучеников[320]. Однако и сами мученики были далеки вначале от того, чтобы присваивать себе «власть ключей». Достойно внимания, что в отсутствие самого Киприана в церковное общение принимают прежде всего пресвитеры, и св. Киприан видит в этом нарушение своих епископских прав. Мученики же в самом начале только просят Киприана письмом рассмотреть желания и даровать мир падшим, когда самой Церкви дарован будет мир[321]. Ясно, что сами мученики не считали себя обладающими «властью ключей»: они только просили за падших[322], обещая свое ходатайство пред Богом[323]. С течением времени на этой почве появилось очень много злоупотреблений. Мученики не ходатайствуют только, но **требуют** исполнения своих желаний, представляя дело так, как будто они, обращаясь к епископу, исполняют только формальность. «Знай, — пишут исповедники Киприану, — что всем тем, о которых тебе сообщено, как они вели себя после своего поступка, мы даровали (dedisse) мир и желаем, чтобы это (hanc formam) через тебя сделалось известно и другим епископам»[324]. Однако же мы видим, что св. Киприан в письме к клиру оставляет требование мучеников без удовлетворения, потому что считает вопрос о принятии в церковное общение подлежащим компетенции Собора епископов[325], а в письме к падшим словами Господа к апостолу Петру (см.: Мф. 16, 18—19) доказывает, что Церковь поставляется на епископах и всяким действием Церкви (omnis actus ecclesiae) управляют те же начальствующие[326]. В письме к римскому клиру письмо исповедников св. Киприан называет почти разрушающим всякий союз веры, страх Божий, заповедь Господню, святость и крепость Евангелия. Были и среди падших лица, которые переоценивали значение мучеников в деле принятия их в церковное общение. Когда Киприан стал выслушивать и разбирать вины каждого, то многим казалось, что им отказывают в том, что они уже получили от мучеников и исповедников. Толпа сделала нападение на предстоятелей, требуя немедленно допустить к миру, который всем им, как они кричали, дан однажды мучениками и исповедниками[327]. Но лучшее толкование этих фактов дают представители римского клира в своем ответном письме. Падшие говорят, что имеют уже мир на Небесах. «Но если имеют, то зачем просят того, чем обладают? А если тем самым,

что просят, доказывают, что они не имеют, то почему не подчиняются суду тех, у которых, по их мнению, должно просить мира, которого действительно они не имеют?.. Если мученики полагали, что должно давать таковым мир, то почему сами не дали его? Зачем почли нужным, как сами говорят, отсылать таковых к епископу? Повелевающий, чтобы сделано было что-нибудь, конечно, может и сам сделать повелеваемое»[328]. И сам Киприан подробно доказывает, что «не могут от епископов требовать ничего противного велению Божию (contra mandatum Dei) те, кои сами исполнили веления Божии»[329]. «Заповедуют мученики сделать что-нибудь? Если это справедливо, позволительно, не противно Самому Господу, то священник Божий должен сделать»[330]. Без епископского же разрешения общение не может считаться действительным. «Нельзя считать миром то, что некоторые в лживых словах предлагают как мир. Нет, это не мир, но брань. Для чего неправду называть благодеянием? Не приносит мира это потворство, но уничтожает; не дает оно общения, но служит препятствием к спасению»[331].

Из приведенных данных можно видеть, что и до св. Киприана, и при начале его деятельности, по церковному учению, «власть ключей» в Церкви принадлежала епископу; исповедники только ходатайствовали пред епископом[332], тем самым ясно свидетельствуя, что сами они «власти ключей» не имели. А если иногда мученики выступали из своих границ, то это были именно злоупотребления, против которых св. Киприан считал своей обязанностью бороться[333].

Подобное же свидетельство дает об Александрийской Церкви св. Дионисий. Сообщив о том, что некоторые мученики принимали некоторых падших братий, вводили и представляли их в церковь, делали их общниками в молитвословиях и трапезах, св. Дионисий спрашивает: «Итак, что советуете вы мне, братия, в этом случае? Что нам делать? Остаться ли в согласии и единомыслии с ними, соблюсти их суд и их любовь и сделать добро тем, которых они миловали? Или признать их суд несправедливым, поставить самих себя ценителями их мнения, оскорбить милосердие и разрушить порядок?»[334] Здесь мы имеем такой же факт, как и в жизни св. Киприана: мученики принимают в церковное общение, но это случай исключительный, и епископ, считая себя вправе не только утвердить, но и отменить распоряжение мучеников, лишь спрашивает совета, как поступить ему, чтобы избежать столкновений и сохранить церковный мир. Св. Киприан, как мы видели, настоял на своем; св. Дионисий

склонен был сделать уступку, но и он считает «власть ключей» своей властью[335].

Наконец, на Карфагенский Собор 251 года исповедники вместе со всеми твердыми в вере мирянами приглашались только для совещания, причем исповедники называются после диаконов[336]. Подробное же определение с разделением падших на классы сделано было Собором епископов; об участии мучеников в деле покаяния падших ничего в соборных определениях не говорится[337]. Не упоминаются мученики и в актах Собора, определившего принять в церковное общение всех падших пред началом гонения[338]. Явления, аналогичные Карфагенскому Собору 251 года, были и на Востоке. Число падших было весьма велико и в Александрии[339]. Александрийский епископ Дионисий разрешил принимать падших в церковное общение, приказав, чтобы умирающим, если они просят, особенно если и прежде просили, даваемо было оставление грехов и чтобы отпускали их с благою надеждою[340]. В послании (до нас не дошедшем) к египетским братьям Дионисий излагал свое мнение о падших, определяя степени их падения[341]. Очевидно, вопрос о падших св. Дионисием и вообще Александрийской Церковью был решен совершенно так же, как решен он был в Риме и Карфагене[342]. Св. Дионисий совершенно объединился с Киприаном и Корнелием, чтобы подавить новацианское движение. Он писал послание к самому Новациану[343] и целый ряд посланий о покаянии и о церковном мире не только в Рим, но и братьям в Армении, в частности писал римским исповедникам, которые дотоле продолжали благоприятствовать мнению Новациана[344]. Новацианский раскол имел некоторое отражение и на Востоке, где ему отчасти сочувствовал Антиохийский епископ Фабий[345]. Этому Фабию Дионисий писал обширное послание, раскрывая ему глаза на личность Новациана и на его движение[346]. Однако в Антиохии некоторые хотели поддерживать раскол Новациана, и по этому поводу в Антиохии созван был Собор при преемнике Фабия Димитриане; на этом Соборе новацианство было решительно осуждено[347]. Вскоре по вопросам, возбужденным новацианством, на Востоке установилось полное единомыслие, о чем Дионисий сообщал римскому епископу Стефану (255–257 гг.)[348]. Сохранившиеся документы дают возможность охарактеризовать только внешнюю историческую сторону дела о падших на Востоке и споров по поводу новацианства[349], но нам вовсе не известно, были ли затронуты в этих спорах догматические вопросы о святости Церкви. Но тот факт, что восточные Церкви так скоро пришли к соглашению между собою именно на том са-

мом, что было решено в Риме и Карфагене, это показывает, что и восточным епископам не чуждо было то догматическое учение о святости Церкви, которое раскрывал св. Киприан и которого держались представители Римской Церкви. Новацианское движение заставило и восточные Церкви обратить внимание на вопрос о святости Церкви, и вопрос этот получил в них тот же ответ, что и на Западе.

Карфагенскому Собору 251 года и другим подобным в истории покаянной дисциплины по справедливости придается весьма большое значение[350], но значение это было **только практическое**. В догматическом отношении Собор, постановив принимать в церковное общение падших и признав власть епископа прощать грехи, **не вводил ничего нового**. Вопрос о праве мучеников отпускать грехи даже и не возбуждался; очевидно, никто и не оспаривал «власти ключей» епископа. Нельзя поэтому видеть в постановлениях Собора тенденцию «поколебать доверие к грехоотпустительной власти мучеников»[351].

Мы считаем неприемлемым тот взгляд на значение Собора 251 года, который защищают большинство протестантских[352] и некоторые из католических[353] и православных[354] ученых и по которому Собор 251 года как бы повторил новшество Каллиста, распространив снисходительную практику и на грех отступничества, чего раньше Церковь не знала, так что новацианство стояло на почве древнецерковной традиции. На самом же деле мы видим, что не новациане, а именно представители Церкви смело заявляют, что они стоят на почве церковной традиции, от которой уклоняется Новациан, вводя новое учение. Так, Дионисий Александрийский писал, что Новациан «увлек некоторых братий к нечестию и хуле, распространил нечестивейшее учение о Боге и на Преблагого (χρηστότατον) Господа нашего Иисуса Христа клевещет как на немилосердного» (ὡς ἀνηλεῆ)[355]. В трактате «Ad Novatianum haereticum»[356] о Новациане говорится, что, отнимая надежду спасения, отрицая милосердие Отца, отвергая покаяние брата, он с тонкой и новой жестокостью (ingeniosa ac nova crudelitate) убивает тяжело раненного[357]. А затем автор трактата прямо упрекает Новациана в том, что он, признававший возможным покаяние для падших, пока не был отступником от Церкви, теперь уже думает иначе, отрицая необходимость врачевать раны падших[358]. На ту же перемену во взглядах Новациана, как мы уже видели, намекает и Киприан[359]. Пациан в своем письме к Симпрониану, изложив учение новациан, прямо говорит, что так не учили ни Моисей, ни Павел, ни Христос, Который пострадал за грешников. Учил же так Новациан после царствования Декия,

то есть почти триста лет спустя после страдания Господа. Может быть, он следовал пророкам, как катафригийцы? Или он сам обладал авторитетом пророка? Но он не имел дарований, чтобы вводить новое евангелие (evangelium novi juris). Неужели от Христа до Декия никто не понимал Христова учения? И неужели после Декия заблуждаются все те, которые имеют общение с грешными (se miscere perditis mallent)[360]? Пациан обращает против своего адресата и свидетельство Киприана о том, что сам Новациан до отпадения держался мысли о возможности покаяния для падших[361]. В своем письме Пациан рассматривает все аргументы[362], которые с таким старанием собирал Симпрониан[363]; однако совершенно не видно, чтобы у последнего был какой-либо аргумент из Предания. Киприана же Пациан называет защитником вселенской практики (catholica jura retinentem), которую защищал и Тертуллиан до своего отпадения в монтанизм: Церковь, по мнению Тертуллиана, может прощать грехи (posse Ecclesiam peccata dimittere)[364]. Имея в виду древнецерковную дисциплину, как она охарактеризована у нас выше, мы о Соборе 251 года и о всех вообще постановлениях касательно падших во время Декиева гонения можем утверждать, что они не вводили ни в церковную дисциплину, ни в догматическое учение о Церкви ничего совершенно нового: и в Риме, и в Карфагене, определяя участь падших, имели в виду древнецерковную практику[365].

И если у св. Киприана мы впервые встречаем ясно выраженное учение о «власти ключей» как о праве епископа или вообще иерархии, то также нельзя считать именно его создателем этого учения. В форме даже более определенной это учение мы встречаем в восточных памятниках III века. Апостольские постановления во второй книге, то есть где они передают древний памятник — Сирскую дидаскалию, говорят о «власти ключей» как праве одного только епископа. «Когда предлагаешь слово, сиди в собрании как имеющий власть судить согрешивших; потому что вам, епископам, сказано: *что́ свяжешь на земле, то́ будет связано на небесах, и что́ разрешишь на земле, то́ будет разрешено на небесах* (Мф. 16, 19)»[366]. «Познай, епископ, достоинство свое: ты наследовал власть как связывать, так и разрешать»[367]. «Ты имеешь власть возвращать и отпускать *измученных на свободу* (Лк. 4, 18). Через тебя говорит Спаситель находящемуся во грехах: *прощаются... грехи твои... вера твоя спасла тебя; иди в мире* (Мф. 9, 2; Мк. 5, 34). А мир и тихая пристань есть Церковь Христова: в нее-то и наставляй (ἀποκαθίστα) согрешавших, разрешая их здравыми и непорочными»[368].

Итак, в середине III века в церковной письменности определенно было развито и последовательно проведено в церковной практике учение о «власти ключей» епископа. **Святость Церкви, следовательно, не состоит во всегда, конечно, относительной святости ее членов; в Церкви люди только стремятся к святости; она руководит их покаянными подвигами в случае их падений; она же по суду епископа очищает их от грехов властью, данной Господом святым апостолам и после них преемственно сохраняющейся в иерархии.** Но Церковь не только очищает от грехов своих членов, **она одна только дает и силы для нравственного совершенствования**. Для спасения, по учению Киприана, недостаточно одних только сил человека, нужна Божественная помощь, которую св. Киприан называет благодатью. Когда дается человеку благодать, то он становится новым, и для него начинается жизнь в Духе Святом, и, что прежде казалось трудным, делается удобным, невозможное возможным. «Божие дело есть все то, что мы можем»[369]. Вопросу о действии благодати Божией в человеке св. Киприан посвятил свое раннейшее письмо к Донату[370]. Чтобы вступить на путь совершенствования и идти по нему, для этого необходимо получить Божественную благодать, которая и подается в крещении. А потому только крещеный и возродившийся может достигнуть Царства Божия[371]. Только через возрождение крещением делаются чадами Божиими. Через крещение принимается Дух Святой; вода крещения — вода жизни вечной[372]. Возрожденный в крещении человек получает при возложении рук Святого Духа[373]. Крещаемые представляются начальникам Церкви и их молитвою и возложением рук приемлют Духа Святого и запечатлеваются Господнею печатью[374]. Только тогда люди могут вполне освятиться и соделаться чадами Божиими, когда возродятся обоими Таинствами, по Писанию: *аще кто не родится водою и Духом, не может внити в Царствие Божие* (Ин. 3, 5)[375].

Но где же может получить человек Божественную благодать в крещении? Кто может низвести на него дары Святого Духа?[376] На эти вопросы св. Киприан отвечает: благодать человек может получить в Церкви. «Когда мы говорим: веришь ли в жизнь вечную и в оставление грехов через Святую Церковь, то разумеем, что отпущение грехов может быть даровано только в Церкви». «Необходимо также тому, кто крещен, быть и помазану, чтобы, приняв помазание, он мог соделаться помазанником Божиим и иметь в себе благодать Христову. Крещеные же помазываются елеем, освященным в алтаре, где совершается Евхаристия, но кто не имел ни алтаря, ни Церкви, тот не мог освятить и вещества елея»[377]. «Очевидно, где и кем может быть дано отпущение

грехов, даруемое в крещении. Власть разрешать что-нибудь на земле так, чтобы это разрешалось и на Небе, Господь дал прежде Петру, на котором Он основал Церковь, установляя и показывая тем ее единство (см.: Мф. 16, 19), а по воскресении и всем апостолам, говоря: *якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы. И сие рек, дуну, и глагола им: пришмите Дух Свят; Имже отпустите грехи, отпустятся им; и Имже держите, держатся* (Ин. 20, 21–23). Отсюда понятно, что крестить и давать отпущение грехов могут только в Церкви предстоятели, имеющие основанием евангельский закон и Господнее посвящение (evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis)»[378]. «Церковь, подобно раю, заключает в стенах своих одни плодовитые деревья. Эти деревья она орошает четырьмя реками, то есть четырьмя Евангелиями, и небесным разлитием их вод обильно подает им благодать спасительного крещения. Она одна хранит и обладает всею властью своего Жениха и Господа. В ней мы председательствуем, за ее честь и единство ратуем, благодать и славу, верные своему обету (devotione), защищаем. Мы по милости Божией напаяем жаждущий народ Божий, мы охраняем границы животворящих источников»[379].

Точно такие же мысли св. Киприан выражает и в своих письмах к Помпею и Магну[380]. В этих письмах св. Киприан Церковь уподобляет ковчегу Ноеву. «Как во время всемирного крещения, очистившего всю древнюю неправду, кто не был в ковчеге Ноевом, тот не мог и спастись от воды, так и теперь, кто не крещен в Церкви, в таинственное подобие единому ковчегу основанной на Господнем единстве, тот не может и спастись крещением»[381].

Итак, благодать Божию, необходимую для нравственного совершенствования, можно получить только в Церкви[382]. **Благодати Святого Духа Киприан не отделяет от Церкви.** Он иногда благодать и называет церковной[383], говорит о дарах Церкви. «Господь по милосердию Своему силен даровать прощение и тем, кои, быв приняты в Церковь, в Церкви же и опочили, не лишить даров Церкви Своей (ab ecclesiae suae muneribus non separare)»[384]. «Будут приходить к нам и испрашивать у нас благ и даров матери Церкви (munera ac dona ecclesiae matris implorant), зная, что они никак не могут достигнуть истинного обетования Божественной благодати, если не обратятся прежде к истине Церкви»[385]. Благодатная жизнь вся заключена только в пределах единой Церкви Христовой. Одна только Церковь, получившая (consecuta) благодать жизни вечной, и живет вовеки и животворит народ Божий. Поэтому кто не в Церкви, тот мертвец[386]. Все, что отделилось от

жизненного начала (a matrice), особо жить и дышать не может и теряет существо спасения (substantiam salutis)[387].

Точно так же и Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской, в своем послании к Киприану пишет, что вся власть и благодать предоставлена Церкви[388], что одной Церкви предоставил Христос власть небесной благодати[384]. Так же и Фирмилиан говорит о великих небесных дарах Церкви (magna et caelestia ecclesiae munera)[390]. Нужно заметить еще, что под благодатью Церкви св. Киприан и Фирмилиан разумеют всю совокупность благодати — и Христа, и Духа Святого[391].

Таким образом, в середине III века в церковной письменности выражено было **учение о Церкви как о сокровищнице Божией благодати: только при посредстве Церкви человек может получить необходимую для его нравственного совершенства Божественную благодатную помощь. В Церкви же органом Божественной благодати служит в силу своего апостольского преемства иерархия**[392].

С отрицательной стороны те же самые мысли подробнее были раскрыты в известном **споре о крещении еретиков**[393], на который мы и посмотрим с его догматической стороны.

Вопрос о крещении еретиков был возбужден той же новацианской схизмой. Нужно ли обращающихся из новацианства, крестившихся вне Церкви, при принятии в Церковь крестить? Вопрос этот возникал и в Африке, но самый спор начался, когда выступил со своим мнением римский епископ Стефан. Стефан считал невозможным крестить еретиков, ссылаясь на обычай, существовавший на Западе, и не считая возможным вводить ничего нового, кроме того, что предано[394]. Никакого особенного понятая о Церкви Стефан не высказывал, а признавал крещение еретиков действительным вне всякой связи с догматом о Церкви, только в силу обычая[395]. В качестве догматического основания своего обычая Стефан приводил то, что крещение и у новациан совершается так же, как и в Церкви: они крестят так же во имя Христово. «Много имя Христово содействует вере и святости крещения, так что кто крещен во Христа, тотчас получает и благодать Христову»[396]. Поэтому крестить еретиков — это значит допускать второе крещение[397]. На них нужно только возлагать руки для сообщения даров Святого Духа.

Но еще и раньше в Африке и Малой Асии относительно гностиков и монтанистов было постановлено не считать их крещение действительным[398]. Фирмилиан пишет: «Мы обычаю римлян противопоставляем обычай истины, соблюдая от начала то, что предано Христом и апостолами»[399]. Следовательно, практику

перекрещивания распространяли и на новациан. Св. Киприан вопрос о крещении еретиков немедленно переводит на догматическую почву, на учение о Церкви. Крещение одно, но только в единой Церкви[400]. «Кто говорит, что у Новациана может кто-нибудь получить крещение и освящение, пусть прежде докажет и научит, что Новациан принадлежит к Церкви или начальствует в Церкви»[401]. «Если еретики преданы Церкви и находятся в Церкви, то, конечно, они могут пользоваться и крещением ее, и прочими спасительными благами (salutaribus bonis). Если же они не в Церкви и действуют даже против Церкви, то каким образом могут крестить крещением Церкви?»[402] «Когда апостолы утверждают, что еретики не от Бога, а от духа антихристова, то каким образом могут делать духовное и Божественное те, кои суть враги Божии и коих сердцем обладает дух антихристов?[403]»

«Все вообще еретики не имеют никакой власти и права. Почему нельзя и не должно делать исключения для Новациана, тем более что он, находясь вне Церкви и действуя против мира и любви Христовой, должен быть считаем между противниками и антихристами»[404]. Римский епископ Стефан признавал действительным даже крещение маркионитов[405]. Наоборот, св. Киприан не делал никакого различия между всеми противниками Церкви. «И блаженный апостол Иоанн не отличал какой-нибудь ереси или раскола и не определил, в частности (speciatim posuit), некоторых отделившихся, но всех отступивших от Церкви и действующих против Церкви назвал антихристами»[406]. Между раскольником и еретиком св. Киприан не делает никакого различия. Христос, посылая апостолов сперва к иудеям, «повелевает обходить язычников, а прибавляя, что должно обходить и город самарянский, где были раскольники (schismatici), показал, что раскольников нужно равнять с язычниками»[407]. А так как Новациан вне Церкви, то у новациан не может быть крещения. «Когда они говорят: веруешь ли в отпущение грехов и в жизнь вечную через Святую Церковь? — то лгут в самом вопросе, потому что у них нет Церкви»[408]. «Если у еретиков нет Церкви, потому что она одна и делиться не может, если у них нет и Духа Святого, потому что Он также один и не может быть у нечестивых и чуждых, то, конечно, у них не может быть и крещения, которое состоит в том же единстве, потому что оно не может быть отделено ни от Церкви, ни от Духа Святого»[409]. Так как еретики отделились от Церкви Божией, то они совершенно не могут иметь никакой власти и благодати (nihil habere potestatis aut gratiae posseunt). Еретик не может ни рукополагать, ни возлагать рук, ни крестить, ни совершать что-либо святое и духовное, так как он чужд духовной и боготворной (deifica) святости[410]. Таким обра-

зом, крещение еретиков недействительно, потому что у них нет Церкви, а вне Церкви нет и Духа Святого. Во всех своих рассуждениях Киприан выходил из идеи единой Церкви[411].

Но у еретиков нет и законной иерархии, преемственно происходящей от апостолов. «Новациан не принадлежит к Церкви, и тот, кто, презревши евангельское и апостольское Предание, никому не наследуя (nemini succedens), произошел от самого себя, не может считаться епископом»[412]. У еретиков крещающий не имеет власти крестить[413]. Крестить и давать отпущение грехов может только тот, кто имеет Святого Духа, а еретики Святого Духа не имеют[414].

В последнем пункте — еретики не имеют Святого Духа — согласны были и сторонники Стефана Римского. Св. Киприан говорит о них, что они хотя в ином упорны и непонятливы, однако признают, что все еретики и раскольники не имеют Духа Святого и потому, хотя могут крестить, однако не могут давать Святого Духа[415]. Но благодать Святого Духа подается уже при руковозложении, и Стефан, признавая действительным еретическое крещение, в то же время не признавал таковым их руковозложения[416]. Следовательно, Стефан и его единомышленники разделяли духовные благодатные дары на две части: благодать Христова и дары Святого Духа. Одна только Церковь обладает дарами Святого Духа и сообщает их при руковозложении. Благодать же Христова есть, сообщается в крещении и еретических общин, стоящих вне Церкви[417]. Еретики поэтому не могут быть сравниваемы с язычниками, они вышли из Церкви, но и от язычества отказались; часть благодати есть и у них. Еретики стоят как бы между Церковью и языческим миром[418]. Церковь поэтому не совпадает в своих границах с христианством вообще; ее можно представить меньшим концентрическим кругом, заключенным в больший. Церковь обладает благодатью в полном ее объеме, но часть благодати, именно — благодать Христова, выходит за пределы Церкви[419].

Но противники епископа Стефана во главе со св. Киприаном не признавали возможным разделять благодать, отличая благодать Христову от даров Святого Духа. Благодать одна и неделима и принадлежит только Церкви[420]. Наиболее кратко общая мысль всех противников Стефана выражена одним из епископов, присутствовавших на Соборе 256 года: «Еретикам или все дозволить, или ничего»[421]. С этой именно точки зрения и обсуждается вопрос о крещении еретиков св. Киприаном и Фирмилианом. Нельзя облечься во Христа без Духа, и Дух не может отделиться от Христа[422]. Отсюда главный аргумент св. Киприана: непоследовательно признавать крещение еретиков и отрицать их руковозложение.

«Покровительствующие еретикам и раскольникам пусть отвечают нам, имеют ли сии Святого Духа или не имеют? Если имеют, то для чего на крещаемых там, когда приходят к нам, возлагается рука для восприятия Святого Духа, Который, конечно, был бы получен там, где и мог быть дарован, если бы Он был там? Если же погруженные вне еретики и раскольники не имеют Святого Духа, и потому у нас возлагается рука, чтобы здесь приняли то, чего там нет и что потому не может быть дано, то очевидно, что и отпущение грехов не может быть дано через тех, о коих известно, что они не имеют Святого Духа»[423]. Стефан благодать Христову соединял с тем именем, которое произносили при крещении и еретики[424]. Св. Киприан опровергает этот аргумент и доказывает, что без Духа Святого не может быть сообщено никакой благодати. «Если действительность крещения приписывают величию имени... **то** почему же **там во имя Того же Христа не совершается над крещеным и возложения рук для приятия Святого Духа**? Почему же одинаковое величие одного и того же имени **не оказывает той же силы и в возложении рук, какую приписывают ему в освящении крещения**?[425] Если кто, возродившись вне Церкви, мог соделаться храмом Божиим, то почему же ему нельзя бы соделаться и храмом Духа Святого? Кто, крестившись у еретиков, может облечься во Христа, тот тем более может получить и Святого Духа, Христом посланного... Не явную ли нелепость утверждают, когда говорят, что можно родиться духовно у еретиков, где сами же [они] не признают бытия Духа? Ибо очистить грехи и освятить человека одна вода без Духа Святого, конечно, не может. Итак, предлежит одно из двух: или согласиться, что там, где, по их мнению, есть крещение, присутствует и Дух Святой, или же где нет Святого Духа, там не признавать и крещения, потому что крещение не может быть без Святого Духа»[426]. Последнюю мысль определенно и решительно высказывают Фирмилиан[427] и епископ Немезиан[428].

Таким образом, решительно отвергается крещение еретиков; оно признается совершенно недействительным. Обращающийся к Церкви еретик или раскольник рассматривается как некрещеный язычник. Защитники еретического крещения думали, что еретиков нельзя крестить, потому что крещение одно. С точки зрения св. Киприана, так говорить нельзя. Крещение одно, потому что Церковь одна и вне Церкви крещение невозможно. «Мы утверждаем, что приходящих оттуда мы у себя не перекрещиваем, но крестим (non rebaptizari apud nos sed baptizari): ибо они ничего не получают там, где нет ничего»[429]. Крещение еретиков не есть крещение, а только пустое и нечистое погружение (sordida et profana tinctio)[430]. Еретик, окропившись скверною водою в

каком-нибудь логовище или вертепе разбойничьем, не только не сложил в ней старых грехов своих, но приложил к ним еще новые и большие[431]. Незаконным и пустым погружением называет крещение еретиков и Фирмилиан[432]. Вода, в которую еретики погружаются, служит только для телесного омовения, а не для Таинства крещения[433]. Среди единогласных мнений епископов Собора 256 года о недействительности еретического крещения (где между прочим встречаем все те мысли, что и у св. Киприана) есть то же выражение: Церковь еретиков не перекрещивает, но крестит[434]. И в своем заключительном на Соборе слове св. Киприан говорит: «Еретиков должно крестить единственным крещением Церкви, чтобы они могли из противников сделаться друзьями и из антихристов — христианами»[435]. Нужно еще отметить, что св. Киприан такое постановление о недействительности еретического крещения считал полезным для обращения еретиков к Церкви; признание же еретического крещения действительным, наоборот, считал вредным. «Если они увидят, что суждением и мнением своим мы определяем и постановляем считать праведным и законным крещение, которым они там крестились, то подумают, что они праведно и законно имеют Церковь и прочие церковные блага (ecclesiae munera). И не будет причины обращаться к нам, когда, имея крещение, будут думать, что имеют и все прочее. Напротив, когда они узна́ют, что вне Церкви нет крещения и не может быть дано отпущение грехов, то охотнее и поспешнее будут приходить к нам и с покорностью просить благ и даров (munera ac dona) матери Церкви, зная, что совершенно не могут достигнуть истинного обетования Божественной благодати, если не обратятся прежде к истине Церкви»[436].

Мы уже отмечали, что св. Киприан указывал на незаконность еретической иерархии. Вместе с вопросом о крещении еретиков сделано было такое постановление и об иерархических лицах: «пресвитеров и диаконов, которые были рукоположены (ordinati) сначала в кафолической Церкви и после сделались изменниками и возмутителями против Церкви или у еретиков были поставлены лжеепископами и антихристами вопреки Христову установлению пустым посвящением (a pseudoepiscopis et antichristis contra Christi dispositionem profana ordinatione promoti sint) и вопреки единому и Божественному алтарю старались приносить на стороне ложные и святотатственные жертвы, — их, когда обращаются, нужно принимать под тем условием, чтобы они допускались к общению как простые миряне (ut communicent laici)»[437].

В изложенных спорах[438] о крещении еретиков св. Киприаном и его единомышленниками была как бы подчеркнута еще и с отрицательной стороны догматическая истина: **вне Церкви нет спасения**. Для спасения нужны особые благодатные силы, а их можно получить только в Церкви. Церковь — это как бы благодатный оазис, кругом которого совершенно бесплодная пустыня. Вне Церкви — вне благодати, вне Святого Духа, и это равно относится и к язычнику, и к еретику, и к раскольнику. Все они равно безблагодатны, потому что стоят вне Церкви, и всех их одинаково нужно крестить, если они хотят вступить в Церковь. **Церковь, исключительно обладая полнотой нужной для людей благодати, преподает ее верующим через иерархию, преемственно от апостолов сохраняющую и власть, и права, данные Господом Его ученикам.** В соответствии с таким воззрением у св. Киприана и в современных ему литературных памятниках лица иерархические особенно часто называются священниками. Они в различных Таинствах преподают людям благодатные дары[439]. Для спасения необходимо не веровать только во Христа, а видимо принадлежать к Его Церкви и получать Божественную благодать через установленные в ней Богом органы, то есть через иерархию. Бог спасает людей через Свою Церковь и ее иерархию[440].

Здесь возникает **вопрос об отношении сообщающей благодать деятельности к личности представителей иерархии**. С чем, по учению св. Киприана, соединяется право сообщать благодать — с личностью или с церковной должностью? Все ранее изложенное подсказывает ответ в том смысле, что право сообщения благодати соединено с церковной должностью[441]. Но если для решения этого вопроса мы обратимся к творениям св. Киприана, то прежде всего мы увидим, что он не относится безразлично к нравственному состоянию иерархического лица. Во время гонений Декия, которые и направлены были преимущественно на лиц иерархических, произошло несколько случаев отступничества епископов. Падших епископов св. Киприан считает лишенными Святого Духа. Так, о Фортунациане св. Киприан пишет Эпиктету и народу ассуританскому: «Тяжкою скорбью возмущен я был, когда узнал, что Фортунациан, прежний епископ ваш, после тяжкого своего преступного падения снова хочет действовать попрежнему, присваивая себе епископство... Каким образом может считать себя вправе исправлять должность священника Божия тот, кто повиновался и служил священникам диавола?.. В Божественных Писаниях Бог воспрещает приступать к жертвоприношению священникам, виновным даже в легчайшем преступлении (следуют цитаты: Лев. 21, 17—18; Исх. 19, 22; 28, 43). Те, которые

навели на себя тяжкие грехи, то есть приносили святотатственные жертвы, жря идолам, не имеют права ни усвоять себе священство Божие, ни под предлогом его приносить молитву за братьев. Как мы усматриваем и веруем, по Божественному изволению произошло и определение, чтобы не оставались у алтаря и впредь не прикасались к чистоте кровосмесители, к вере вероломные, к благочестию нечестивые, к Божественному земные, к священному святотатцы. Приношение не может быть освящено там, где нет Святого Духа, и Господь не исполнит по молитвам и прошениям того, кто сам тяжко оскорбил Господа»[442].

Когда аналогичный случай произошел в Испании, где пали епископы Василид и Марциал, то целый Собор тридцати семи африканских епископов согласился с тем, что «они не должны носить епископского сана и проходить служение Божия священства». А дальше читаем в послании этого Собора: «Божественный суд научает и показывает, что всячески становятся причастны греху все, которые осквернились жертвою нечистого и неправедного священника... Народ, повинующийся Божественным заповедям и боящийся Бога, должен отделиться от грешника-предстоятеля и не участвовать в жертвоприношении святотатственного священника»[443]. Поэтому обыкновенно падшие в гонениях епископы и пресвитеры принимались в церковное общение простыми мирянами. Так был принят пресвитер Трофим, о котором упоминает св. Киприан[444]. Самого Киприана обвиняли в тяжких грехах, и вот что пишет он Флоренцию Пупиану: «Если бы мы не очистились пред тобою и не были оправданы твоим приговором, братство уже шесть лет не имело бы епископа, народ — начальника, стадо — пастыря, Церковь — правителя, Христос — предстоятеля (antistitem), Бог — священника! Да пособит Пупиан, да произнесет свой приговор и утвердит суд Бога и Христа, чтобы такое множество верующих, нам подчиненных, не было лишено при кончине надежды спасения и мира, чтобы не думали о вновь уверовавших, будто они **через нас не получили никакой благодати крещения и Святого Духа**, чтобы не был уничтожен мир и общение, дарованные по нашему усмотрению такому множеству падших и кающихся!»[445]

Приведенные нами данные из творений св. Киприана получают тенденциозное истолкование в протестантской ученой литературе. В них хотят видеть некоторый архаистический остаток предполагаемой харизматической организации начальных времен христианства и древнейшего понятия о Церкви как обществе святых. Требуя от епископа бóльшего нравственного совершенства, Киприан показывает тем самым, что ему не совсем

чужд взгляд на епископа как на харизматика, которого личные качества делают способным к проведению в жизнь Церкви Божественных начал. Новациане исключали во имя святости Церкви всех смертно согрешивших; Киприан понятие Святой Церкви как общества святых ограничивал клиром, требуя исключения из клира падших членов. Клир есть «Святая Церковь» в Церкви, которая, включая в себя и грешных, есть corpus permixtum[446].

Нам нужно установить свое отношение к этому пункту учения св. Киприана. Вопрос об отношении благодати священства к личности представителя иерархии имел уже свою историю до св. Киприана. Ведь уже св. апостол Павел в пастырских посланиях перечисляет различные требования от священного лица; это значит, что и нельзя было не требовать от представителя иерархии некоторых особенных качеств. Это понятно и психологически. Никогда никто не может о недостатках священного лица судить так же, как о недостатках мирянина. Но в начале III века монтанизм выступил с учением о всеобщем священстве[447]. Это учение грозило большими осложнениями для Церкви. Изначальный определенный иерархический строй Церкви мог смениться и сменился в монтанистических обществах беспорядочным и потому недолговечным и даже невозможным строем без иерархии или при ее ничтожном значении. Но в то же время римский епископ Каллист, может быть, в противовес монтанизму[448] определил (ἐδογμάτισεν): если епископ согрешит, и даже смертно, его не должно низлагать. За это порицает Каллиста святой Ипполит, от которого мы и узнаем о его определении[449]. Многие придают этому определению Каллиста весьма важное значение, понимая его в неограниченно широком смысле[450], но краткое замечание Ипполита едва ли дает для этого достаточно оснований, тем более что трудно определить, какие грехи в данном случае Ипполит называет смертными и на все ли смертные грехи простиралось распоряжение Каллиста[451]. Ясно только, что вопрос не был решен общецерковно. О римском епископе Корнелии святой Киприан сообщает, что он вместе со всеми поставленными повсюду (in toto mundo constitutis) епископами определил допускать падших епископов и пресвитеров к принесению покаяния, но с запрещением поступать им в клир и носить священнический сан[452]. О Стефане Римском хотя и известно, что он принял Василида и Марциала как епископов, но св. Киприан положительно утверждает, что Василид обманул (fefellit) Стефана, не знавшего по отдаленности о происходивших событиях точно[453]. Во всяком случае, нет определенных данных для того, чтобы судить об образе мыслей Стефана[454]. Если мы об-

ратим теперь внимание на приведенные выдержки из писем св. Киприана, то увидим, что их содержания очень недостаточно для точной характеристики воззрений святого отца. Неясно прежде всего, имеет ли в виду св. Киприан **неспособность** или **недостоинство** епископа-либеллятика быть проводником Божественной благодати в Церкви. В послании к испанскому клиру и народу он ставит в вину позволение совершать служение епископу-грешнику, потому что народ имеет власть избирать священников достойных и низлагать недостойных. «Богом, мы знаем, постановлено, чтобы священник был избираем в присутствии народа пред глазами всех и чтобы его достоинство и способность (dignus atque idoneus) были подтверждаемы общественным судом и свидетельством... чтобы присутствующие могли и открыть преступления злых, и возвестить заслуги добрых, и чтобы таким образом поставление было справедливо и законно (ordinatio justa et legitima), как основанное на общем приговоре и суде»[455]. Здесь же св. Киприан пишет: «Конечно, иногда поставляются и недостойные, однако же не по воле Божией, а по человеческому предубеждению (praesumptionem). Следствия такого незаконного и неправедного избрания неприятны Богу»[456]. Но ни слова нет о том, способен ли или нет недостойный быть все же органом благодати. По-видимому, здесь речь только о достоинстве лица, избираемого на церковное служение. Только такое вопиющее преступление, как отречение от веры, лишает иерархическое лицо возможности оставаться в своем прежнем сане. В других местах св. Киприан выражается, как мы видели, решительнее, утверждая, что падший епископ теряет Святого Духа, и даже как бы предполагая, что повинный в тяжком грехе епископ с самого момента грехопадения уже не сообщает в крещении никакой благодати Святого Духа[457]. Но в том же письме св. Киприан высказывает свою наиболее решительную мысль, что Церковь в епископе и епископ в Церкви, а также не допускает возможности такого случая, чтобы епископ оказался не способен быть проводником благодати[458]. Без воли Божией ничего не бывает, тем более не поставляется епископ. «Верить, что поставляемые суть недостойны и законопреступны (indigni et incesti), не есть ли это — верить, что не от Бога и не через Бога поставляются священники Его в Церкви?»[459] Ясно, что св. Киприан определенно не отвечает на поставленный нами вопрос; из своих воззрений он не делал решительных выводов в ту или другую сторону.

Достойны также особенного внимания рассуждения анонимного автора сочинения «De rebaptismate». Автор говорит, что даже

и апостолы не имели совершенной и неповрежденной веры, однако они крестили и, конечно, сообщали благодать[460]. Дальше автор, как бы договаривая мысль св. Киприана, ставит ему вопрос: что ты скажешь о тех, которые крещены заблудившимися епископами или епископами дурного поведения?[461] В сочинениях Киприана мы не найдем ответа на этот вопрос, так прямо поставленный. Хотя автор «De rebaptismate» и предполагает со стороны св. Киприана ответ, что таких следует снова крестить[462], и однако, нужно думать, сам св. Киприан подобных решительных выводов не делал[463]. Ведь эти выводы совершенно разрушали бы всю его систему учения о Церкви, с таким старанием созданную и неустанно в течение всей жизни словом и делом защищавшуюся. В общей системе св. Киприана это, конечно, противоречие[464], во всяком случае — непоследовательность, но едва ли для объяснения этой непоследовательности необходимо прибегать к ссылке на остаток предполагаемой харизматической организации первенствующей Церкви[465]. Киприан совершенно ясно учит, что не в силу только своих личных качеств делаются епископами, а по избранию народа и после сакраментального посвящения епископами. Господь, промышляющий о Своей Церкви, не допускает поставить недостойного епископа; в исключительных же случаях, когда епископ смертно согрешает, например, отрекаясь от веры в гонениях, по суду той же Церкви он лишается своего сана и становится мирянином. **Благодатью Святого Духа епископ обладает в силу своего церковного положения, но сам он должен соответствовать своей должности**[466]. Тем не менее некоторые выражения св. Киприана производят впечатление как бы противоречия. Всем этим противоречиям суждено было разрешиться после, когда раскол донатистов обратил внимание церковных писателей именно на этот пункт, недостаточно ясно раскрытый св. Киприаном.

6

ВОПРОС О ЦЕРКВИ В ДОГМАТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ С ДОНАТИЗМОМ

Мысль, которая была впервые ясно и определенно высказана о Церкви во времена св. Киприана, — именно, что Церковь есть Божественное учреждение для нравственного совершенствования людей и что для этого она только одна обладает необходимыми благодатными средствами, эта мысль была окончательно усвоена и навсегда сохранена в церковном сознании[1]. В этом отношении не было уже истории догмата в собственном смысле. Еще св. Киприан это именно понятие о Церкви решительно проводил в церковную практику, и после св. Киприана, можно сказать, наступила преимущественно история церковной дисциплины. Постоянно меняются формы покаянной дисциплины, но за этой сменой форм всегда чувствуется неизменное принципиальное понятие о Церкви как о врачебнице для болящей совести и вообще воспитательнице человеческого рода. Формы дисциплины меняются в сторону наилучшего приспособления к такому именно назначению Церкви.

У представителей восточной Церкви уже в конце III века мы встречаем некоторые умозрения, только в иной форме передающие то же догматическое учение о Церкви, какое мы видели особенно подробно выраженным у писателей западных. Из таких

умозрений, как наиболее характерное для восточного богословия, мы отметим учение **Мефодия Патарского**.

В своем учении о Церкви св. Мефодий исходит из аллегорического толкования сотворения Евы. Адам и Ева для него — реальные типы Христа и Церкви[2]. Как из ребра спящего Адама создана была Ева, так от лежавшего в смертном сне Иисуса Христа исшел Святой Дух, из Которого и образовалась Церковь. Можно и о Церкви сказать, что она — кость от костей и плоть от плоти Христа. Ради Церкви Логос оставил Небесного Отца и сошел, чтобы соединиться (προσκολληθησόμενος) со Своей женой. Он уснул экстазом страданий (ὕπνωσε τὴν ἔκστασιν τοῦ πάθους), добровольно умерши за нее, чтобы представить ее Себе славной и непорочной, очистив ее банею. Она получает блаженное и духовное (τοῦ νοητοῦ καὶ μακαρίου) семя, которое Логос всеивает (σπείρει) в глубину духа. Церковь принимает это семя и развивает его, как женщина, умножая и воспитывая добродетель[3]. Так исполняется слово: раститесь и множитесь (см.: Быт. 1, 28)! Церковь ежедневно возрастает в величии, красоте и численности (εἰς μέγεθος καὶ κάλλος καὶ πλῆθος) благодаря содействию (διὰ σύνερξιν) и общению Логоса[4]. Он сходит и в каждого отдельного человека и обнаруживается в нравственной жизни. Христос как бы в каждом снова умирает и соединяет его со всей Церковью, чтобы он получал в ней известные благодатные силы. Таким образом, все получают возращение. Но то, что происходит с каждой личностью, это Христос прежде сделал в отношении Церкви, и только приобщаясь Церкви, может возрастать духовно отдельный человек. «Несовершенные и еще начинающие спасительное учение возрастают и образуются как бы в материнском чреве, от более совершенных, пока они, достигнув зрелости возрождения и потом по преуспеянии сами сделавшись Церковью, будут содействовать рождению и воспитанию других детей во вместилище души, как бы во утробе, непреклонно осуществляя волю Слова»[5]. Поэтому св. Мефодий Церковь и называет **матерью**. Под апокалиптической женой, которая имела во чреве и кричала от болей и мук рождения, св. Мефодий разумеет Церковь. «Просвещаемые получают черты, изображение и мужественный вид (τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀῤῥενωπίαν) Христа; в них отпечатлевается образ Слова и рождается в них через истинное ведение и веру, так что в каждом духовно (νοητῶς) рождается Христос. Для того Церковь и носит в чреве и испытывает муки рождения, пока не изобразился (μορφωθῇ) в нас родившийся Христос, так, чтобы каждый из святых через причастие Христу родился помазанником (χριστός). Крещеные

во Христа с причастием Духа делаются помазанными, а Церковь здесь содействует изображению в них Слова и преображению их»[6]. Церковь для св. Мефодия — все собрание верующих, но в то же время она обладает особыми силами, возрождающими людей, а потому она и есть в собственном смысле мать всех верующих[7].

В учении св. Мефодия мы можем видеть те же идеи, какие были уже раскрыты на Западе, только эти идеи получают мистическое обоснование. Можно заметить лишь одну особенность: св. Мефодий придает особенное значение личности, что и понятно при мистическом представлении всей исторической миссии Церкви[8]. При более внешнем и юридическом характере вопросов, решавшихся о Церкви на Западе, конечно, личность как бы обходилась, не была предметом рассуждений[9].

В IV веке многие стороны церковной жизни на Востоке и на Западе определяются именно в тесной связи с понятием о Церкви как о воспитательнице рода человеческого, духовно рождающей чад Богу. Учение великих восточных отцов — св. Григория Богослова и Иоанна Златоуста — о пастырстве кратко может быть выражено именно так: пастырство есть служение, посредством которого Церковь перерождает грешных людей. Здесь мы обратим, в частности, внимание на одну из важнейших сторон общевоспитательной деятельности Церкви — на **покаянную дисциплину**. Эта дисциплина, по церковному учению IV века, имеет целью именно **врачевание** грешника, а не наказание его или ограждение святости Церкви. Такой именно взгляд выражен в важнейших покаянных памятниках этого века: в посланиях **св. Василия Великого** к Амфилохию, епископу Иконийскому, и в послании **св. Григория Нисского** к Литоию, епископу Мелитинскому. Эти послания, канонизованные вторым правилом VI Вселенского Собора, доселе сохраняют свой непререкаемый авторитет в Православной Церкви и помещаются в «Книге правил». Позднейшая покаянная литература постоянно ссылается на Василия Великого[10].

Для всей покаянной дисциплины св. Василий Великий указывает только одну цель — «согрешивших извлещи из сети лукавого»[11] и «грех всячески ниспровергати и истребляти»[12]. Для отлучения от Церкви у св. Василия Великого почти нет иного и названия, как «врачевание»[13]. Послание Григория Нисского есть не что иное, как прекрасный трактат по пастырскому богословию. Здесь св. Григорий называет грех **болезнью** и постоянно говорит о **врачевании** греха. «Как в телесном врачевании цель врачебного искусства есть едина — возвращение здравия болящему,

а образ врачевания различен, ибо по различию недугов в каждой болезни прилагается приличный способ врачевания, так и в душевных болезнях по множеству и разнообразию страстей необходимым делается многообразное целебное попечение, которое соответственно недугу производит врачевание»[14]. Св. Григорий говорит не только о врачебном значении временного отлучения от Церкви, но и о назначении особых покаянных подвигов. «Да врачует недуг упражнением, противоположным своей страсти, раздаянием имения нищим, да расточив то, что имеет, покажет себя очищенным от болезни любостяжания. Не имеющему же ничего, кроме тела, повелевает апостол телесным трудом страсть оную врачевать»[15]. Таково общее учение о покаянии и значении епитимий[16].

Система публичного покаяния была впоследствии заменена институтом **тайной исповеди**, в соответствии которому возник целый ряд Номоканонов, так или иначе связанных с именем Константинопольского патриарха **Иоанна Постника**[17]. Эти Номоканоны весьма характерны для уяснения окончательно утвердившихся в церковном сознании понятий о Церкви. Все позднейшие Номоканоны имеют только то отличие от правил св. Василия Великого, что они наиболее приспособлены к врачеванию нравственных болезней личности. Правила Василия Великого преимущественно говорят о продолжительных сроках отлучения от церковного общения[18]. Позднейшие Номоканоны значительно сокращают для кающегося срок лишения церковного общения, но в них кающемуся предписывается особый пост, поклоны, молитвы и другие благочестивые подвиги[19]. Оценивая этот факт с принципиальной точки зрения, должно сказать, что церковная покаянная дисциплина наиболее приспособлялась к тому учению о Церкви, которое было ясно выражено еще в III веке: **святость Церкви не в том состоит, что в ней не терпятся смертно согрешившие, которых она совершенно отлучает от себя, а в том, что и впавших в тяжкие болезни она врачует покаянием и подает им благодатные силы Духа Святого для их нравственного совершенствования.**

Мы кратко указали, как церковная дисциплина изменялась, приспособляясь более и более к догматическому учению о святости Церкви. У церковных писателей того времени вопрос ставится более прямо, и ответ на него, который давался уже с начала III века, получает подробную и обильную аргументацию. Развития же самого догматического учения здесь отметить нельзя. История самого догмата о Церкви после времени св. Киприана сосредоточена была в Западной Церкви и касалась тех пунктов,

которые едва затронуты были во время жизни и деятельности св. Киприана и не получили тогда же своего полного раскрытия: церковная мысль сосредоточилась на уяснении **характера и действительности благодатных освящающих средств в Церкви**. Этот вопрос особенно был выдвинут расколом **донатистов** и в борьбе с ним получил свое разрешение. К изложению этой-то борьбы и ее догматических результатов мы и переходим.

Гонение Декия, разразившееся при св. Киприане, быстро прошло. Но вопрос о падших с неменьшей остротой возник в последнее и наиболее жестокое гонение Диоклетиана в начале IV века, когда в числе падших оказались некоторые и из епископов. В Африке и возник вопрос о том, могут ли совершать Таинства те, которые повинны в предании священных книг и вообще в отступничестве. Частью епископов вопрос этот решен был на одном из карфагенских Соборов в отрицательном смысле, когда объявлено было недействительным рукоположение епископа Цецилиана на том основании, что рукоположивший его епископ подозревался в предательстве[20]. Цецилиан был низложен, и на его место избран Майорин, но епископы других областей одни стали на сторону Цецилиана, другие — на сторону Майорина. Так произошел раскол, впоследствии получивший название донатизма[21]. Вопрос, который, как мы видели в конце предыдущего очерка, был уже затронут в середине III века[22], в начале IV настойчиво требовал своего разрешения.

Внешняя история донатизма очень бурна и сложна, но не имеет никакого значения для истории догмата о Церкви. Для этой истории имеют значение полемические труды церковных писателей, направленные против донатистов. К изложению догматического учения о Церкви, раскрытого в этих трудах, мы и приступим теперь.

Сочинений самих донатистов не сохранилось, и о воззрениях их можно судить только по произведениям церковных писателей.

В своих догматических представлениях о Церкви донатисты исходили из строгого понятия о святости Церкви и о ее единстве. Церковь, принимающая в общение традиторов, не может быть святой. Традиторы-епископы не могут сообщать никакой благодати; поэтому в Церкви, имеющей епископов-традиторов, нет и Таинств. Личное недостоинство епископа лишает благодати всю Церковь. В Церкви не имеет значения и крещение, а потому желающего из Церкви перейти в общество донатистов, которое и есть единая истинная и святая Церковь, должно крестить. Можно заметить, что донатисты усвоили некоторые

идеи св. Киприана и обратили их против Церкви[23]. Донатисты близко стояли к воззрениям новациан, которые не признавали крещения церковного действительным[24], но они отличались от древних еретиков, которые обращавшихся к ним от другой ереси не крестили, а только приобщали[25]. Св. Киприан, как известно, совершенно отождествил еретиков и раскольников, считая крещение и тех и других недействительным. Но это воззрение составляет некоторую особенность экклезиологии св. Киприана. Различие между ересью и расколом, однако, всегда в Церкви замечалось; это можно видеть и у св. Иринея Лионского. Да и сама терминология св. Киприана показывает, что ему известно было различие ереси от раскола: у него очень часто рядом стоят оба термина — ересь и схизма, и он чувствовал потребность доказывать еретичество раскольников[26]. В первый раз церковная мысль встретилась с такой схизмой, как новацианство, а потому и понятно, что в отношении к ней допущена была крайность — признано было недействительным новацианское крещение. Однако вопроса о крещении новациан и сам Киприан не возводил решительно к догматическим основаниям, предоставляя свободу местной практике. Донатисты же под эту практику подставили свое догматическое основание: недостойное лицо не может преподавать Таинств.

Уже при самом возникновении донатизма мы видим соборные определения, нормирующие отношение к раскольникам. Собор в Арле (314 г.) восьмым правилом постановил крестить только тех еретиков, которые не исповедают Троицы; африканский же обычай крестить всех обращающихся к Церкви объявляется частным и не заслуживающим одобрения[27].

В течение всего IV века мы вообще встречаем целый ряд соборных определений, где Таинства, совершенные в схизматических обществах, признаются действительными. Так, на I Вселенском Соборе относительно новациан сделано было постановление, по которому их клирики принимаются в Церковь с сохранением своего сана. «Надлежит им письменно исповедати, яко прилепятся и последовати будут определениям кафолическия и апостольския Церкви, то есть будут в общении церковном и с двоеженцами, и с падшими во время гонения, для которых и время покаяния установлено, и срок прощения назначен... Где, или в селах, или во градах, все, обретающиеся в клире, окажутся рукоположенными из них одних, да будут в том же чине»[28]. Крещение же и рукоположение последователей Павла Самосатского и других антитринитариев было отвергнуто, хотя при крещении они и произносили крещальную формулу с призыванием

имени Святой Троицы[29]. Постановление Арелатского Собора было повторено на Карфагенском Соборе 348 года[30]. На том же Соборе постановление I Вселенского Собора о принятии в Церковь членов раскольничьей иерархии с сохранением сана распространено было и на донатистов[31]. Вопрос о крещении еретиков подробно с практической стороны рассматривает Василий Великий в послании к Амфилохию, епископу Иконийскому. «Древние, — пишет св. Василий, — положили принимать крещение, ни в чем не отступающее от веры; иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками называли они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся, раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих врачевание... Почему от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отметать, крещение раскольников, как еще не чуждых Церкви (ἔτι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ὄντων), принимать». Далее св. Василий говорит, что вопрос должен возникать только о том, кого именно считать еретиком, кого раскольником. Он знает, что св. Киприан и Фирмилиан Кесарийский считали и кафаров еретиками, но сам он полагает, что кафары из числа раскольников и крещение их нужно принимать[32]. Впрочем, св. Василий дает свободу установившейся различной практике. II Вселенский Собор и определил, кого из современных заблуждающихся при их присоединении к Православию и к части спасаемых принимать, помазуя святым миром, и кого принимать, как язычников, то есть через крещение[33]. Постановление II Вселенского Собора с дополнениями повторил впоследствии VI Вселенский Собор[34]. В основе этой практики, очевидно, лежит несколько иное догматическое учение об отношении Церкви к Таинствам, чем учение св. Киприана, по которому Церковь есть исключительная обладательница благодати. Как видно из слов св. Василия Великого, в основе утвердившейся практики лежала та мысль, что раскольники не совсем уж чужды Церкви. Наравне с язычниками поставлены только еретики, искажавшие самое понятие о Триединстве Божества.

Нужно было дать научно-богословское раскрытие и обоснование церковного учения об **отношении между Таинствами и Церковью**. Эту задачу и взяли на себя те церковные писатели, которым было суждено вести полемику с донатизмом. В этой полемике и были выяснены догматические основы для православной практики IV века, а в то же время более определенно выражены были некоторые пункты догматического учения о Церкви вообще. Прежде всего обращает на себя внимание

учение о Церкви **Оптата Милевийского**; у него уже даны почти все пункты православного учения о Церкви, которые и после выставлялись в полемике с донатистами. Оптат написал довольно обширное сочинение в семи книгах, известное под заглавием «De schismate donatistarum», где он полемизирует с донатистским епископом Парменианом, преемником Доната[35].

В своей полемике против донатистов Оптат, доказывая истину Церкви, ясно и определенно впервые вводит в качестве главного аргумента мысль о необходимости для истинной Церкви быть **вселенской** в смысле ее внешнего распространения. Не может быть Церкви у еретиков и схизматиков, потому что она тогда не была бы вселенской. Если бы Церковь была у донатистов, то она была бы ограничена только частью Африки, была бы заключена в уголке (in angulo parvae regionis). Церковь не была бы там, где не было донатистов. Не было бы Церкви в Испании, Галлии, Италии, в Паннонии и Дакии, Мизии, Фракии, Ахаии, Македонии и во всей Греции, не было бы в Понте, Галатии, Каппадокии, Памфилии, Фригии, Киликии, в пределах Сирских, в Армении, во всем Египте и Месопотамии, в бесчисленных островах и провинциях, которые едва можно перечислить[36]. Это противоречит понятию кафоличности Церкви[37]. Такое ограничение вселенской Церкви противно воле Божией. Иисус Христос получил в наследие все народы и во владение все пределы земли (см.: Пс. 28). Вся земля со всеми народами обетована Христу. Это обетование уничтожают донатисты, заключая всю широту царств как бы в какую темницу[38]. «Позвольте, — восклицает Оптат, — Сыну владеть обетованным, позвольте Отцу исполнить обещанное! Зачем вы полагаете пределы (meta)? Зачем проводите границы?»[39] В Священном Писании и в других местах говорится о том, что истинная Церковь должна быть распространена по всем концам земли. О Самом Спасителе так написано: *Он будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли* (Пс. 71, 8). Бог дает Христу все страны без исключения, а донатисты несправедливо сокращают дарованное Отцом, уступая Христу только часть Африки и отнимая у Него всю вселенную, дарованную Ему Отцом[40]. В псалме 95-м говорится: *Воспойте Господу песнь новую.* Для того, чтобы показать, что это относится не к донатистам, а к Церкви, которая повсюду, прибавлено: *воспойте Господу, вся земля... возвещайте в народах славу Его, во всех племенах чудеса Его* (Пс. 95, 1, 3). Возвещайте, сказано, в народах, а не в части Африки, где донатисты. Возвещайте во всех племенах — никто не исключается. А донатисты одни хотят быть всем, не будучи распространены по всему миру. Если толь-

ко донатисты составляют Церковь, то должна умолкнуть вся земля. Донатисты должны хвалить имя Господне со всеми, а если не хотят быть со всеми, пусть одни они и умолкнут[41]. Так Оптат доказывает, что та Церковь кафолическая, которая распространена по всему миру[42]. Эту мерку нередко Оптат и прилагает к обществу донатистов. Парменнан называл Церковь раем. «Это верно, — говорит Оптат, — но рай Господа должен быть распространен в длину и широту, а донатисты отрицаются от христианских народов Востока и Севера и даже многих провинций Запада и бесчисленных островов. Они одни против всех этих народов, строптивые, и не имеют с ними никакого общения[43]. Если мы не нравимся вам, то что вам сделала Антиохия или Аравия[44]? Противоречат себе донатисты, когда приносят молитвы за единую кафолическую Церковь: их Церковь не кафолическая[45]. Итак, истинная Церковь та, которая содержится во всем мире (quae continetur toto orbe terrarum)»[46].

К этому аргументу Оптат прибавляет и другой, давно нам знакомый, который можно назвать ссылкой на **апостольское происхождение Церкви**. У него мы снова встречаем перечень римских епископов до современного ему Сирития, с которым согласны и африканцы, и весь мир (cum quo nobiscum totus orbis commercio formatarum, in una communionis societate concordat). И совершенно так же, как Ириней и Тертуллиан, Оптат восклицает: «Вы, желающие присвоить себе Святую Церковь, представьте начало (originem reddite) вашей кафедры!»[47]

Но ведь донатисты считали Церковь ложной потому, что она не удовлетворяет требованию святости, имея общение с традиторами. На выяснении учения **о святости** Церкви Оптат и сосредоточивает свое внимание. Он прежде всего говорит об относительной святости человека вообще, ссылаясь на слова апостола Иоанна: *если мы* скажем, *что не имеем греха, — обманываем себя, и истины нет в нас* (1 Ин. 1, 8). Человеку-христианину свойственно желать того, что добро, и стремиться к этому доброму; но не дано человеку быть совершенным, так что всегда остается место для Божией помощи (restet aliquid Deo, ubi deficienti succurrat), потому что совершен один Сын Божий Христос. Люди все совершенны наполовину (semiperfecti). Да и Христос Спаситель не дал совершенства, а только обещал. Донатисты не могут требовать совершенной святости, они и сами не без греха, и учение их не истина, а обман. Зачем донатисты в молитве Господней просят оставления грехов, если они святы? Оптат приводит притчу Господа о мытаре и фарисее, сказанную о тех, которые уверены были о себе, что они праведны, и унижали

других (см.: Лк. 18, 19–14). Донатисты подобны фарисею (quales et vos videmus); он их учитель. Но лучше грехи со смирением, чем невинность с гордостью. К тому же у донатистов нет недостатка в тяжких грехах[48]. Во всем сочинении Оптата вообще очень часто говорится о недостатках и разных, весьма темных, сторонах нравственной жизни донатистов. В несколько позднее написанной седьмой книге своего сочинения Оптат для изображения земного состояния Церкви пользуется уже давно с этой целью употреблявшейся в церковной литературе притчей Господа о поле, на котором среди пшеницы растут и плевелы, и так будет продолжаться до дня Страшного Суда. Господь не позволил апостолам вырывать плевелы, а потому не имеют права этого делать и донатисты[49]. Грех отступничества или предания священных книг не настолько уж велик, что совершенно уничтожает святость Церкви; присутствия в Церкви традиторов нельзя считать достаточным основанием для отрицания ее святости и для отделения от нее. Даже апостол Петр отрекся от Христа, и, однако, прочие апостолы не удалили его из своей среды. В гонениях христиане отреклись от Господа, Которого не видели. Петр отрекся даже трижды, но ему-то Спаситель и вверил ключи; другие апостолы, сами невинные, могли бы затворить двери покаяния пред падшим[50]. Оптат повторяет рассуждение Киприана о том, что отступничество, как грех вынужденный, не столь тяжко, как грехи добровольные — убийство или блуд. Особенно это нужно сказать о выдаче священных книг. Даже Моисей разбил скрижали закона, и, однако, Господь не соделался немилостив к Моисею. В Ветхом Завете есть пример выдачи священной книги: Варух отдал книгу пророка Иеремии, написанную по внушению Божию (см.: Иер. 36, 27), и, однако, Бог не разгневался, и Варух не был наказан. Выдача книг не принесла вреда Церкви, так как Священное Писание все же осталось. Неужели лучше, чтобы был убит человек, чем выданы книги? Но и люди остались целы, и в книгах нет недостатка. Не одно и то же — книги закона и Бог. За Бога можно умереть; Он силен и из мертвых воскресить, и дать награду, но книга не преданная ни того, ни другого сделать не может[51].

Однако донатисты греху отступничества придавали такое важное значение, что епископ, запятнавший себя этим грехом, не мог, по их мнению, преподать никакой благодати, и Таинства, совершенные им, недействительны. Поэтому донатисты крестили приходивших к ним кафоликов. Кроме донатистского общества, нет нигде благодати и Таинств, еретики и схизматики в этом отношении совершенно равны. Правда, это же положение защищал, как мы видели, и св. Киприан, но есть и догматическое

различие. Св. Киприан отсутствие благодати у стоящих вне Церкви основывал именно на их противоречии и вражде с Церковью. Донатисты отрицают благодать в Церкви потому, что в ней есть традиторы даже среди иерархии, и потому она не свята[52].

Оптат, подробно опровергая эти пункты учения донатистов, излагает свое понятие о святости Церкви, которому не противоречило бы присутствие тяжко согрешивших даже и среди иерархии. Донатисты отрицают крещение, совершенное традитором, и поставляют действительность Таинства в неразрывную связь с личностью его совершителя. Но такой критерий действительности Таинства не может быть принят. Историческим путем устанавливает Оптат, что при начале донатизма и в нем были епископы-традиторы[53]. Поэтому нужно отрицать действительность всякого крещения. Если не может крестить традитор, то не могут крестить и донатисты, так как доказано, что основателями донатизма были традиторы. Вообще, если недействительно крещение, совершенное грешником, то нет и вовсе крещения, потому что, по свидетельству слова Божия, все грешны[54]; не исключаются и донатисты, повинные во многих тяжких преступлениях[55].

В доказательство того своего положения, что Таинство недействительно без святости лица, его совершающего, донатисты приводили несколько мест Священного Писания: например, *елей же грешнаго да не намастит главы моея* (Пс. 140, 5). К церковной же иерархии относили слова пророка Иеремии о безводных источниках (см.: Иер. 2, 13). Оптат подробно разбирает эти места Священного Писания, доказывая, что они не могут иметь такого значения, какое им приписывают донатисты[56]. Наоборот, эти слова говорят против самих же донатистов[57]. В противоположность донатистам Оптат высказывает и обосновывает учение о независимости освящающей силы Таинств от нравственных качеств их совершителей. Действительность крещения не зависит ни от места, ни от лиц, но от Троицы — таково общее положение Оптата[58]. По учению донатистов, имя Святой Троицы не имеет значения там, где нет достойного совершителя Таинства[59]. Иначе учит Оптат. Бог с Сыном и Духом Святым действует и там, где нет человеческой личности. В книге Бытия читаем, что воды извели всякую душу живую, и это, конечно, по действию Святой Троицы. Никого четвертого не было, не было и донатистов. Если, иронически говорит Оптат, без вас ничего не может Троица, то возвратите рыб в первоначальное состояние (in originem); уж и птиц летающих потопите в водах, если в вашем отсутствии Троица ничего не может делать[60]. Христос сказал, что

омытый не имеет нужды омываться еще, потому что он чист (см.: Ин. 13, 10). Это Он сказал о том омовении, которое получает силу от Троицы, не об омовении иудеев или еретиков, которые, когда омывают, оскверняют, но о воде святой, которая истекает из источников трех имен. Так и Сам Господь учил, говоря: «Идите, крестите все народы во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (см.: Мф. 28, 19). Он сказал однажды и этим запретил повторение крещения, и сказал о предмете, а не о лице; ибо, если бы было какое различие, сказал бы: «кто однажды хорошо омыт», но так как не прибавил слова — «хорошо», то показал, что совершенное во имя Троицы хорошо[61]. Подробно рассматривая Таинство крещения, Оптат рассуждает так. В Таинстве крещения участвуют три стороны: Святая Троица, верующий (крещаемый) и совершающий крещение. Каждая из этих сторон неодинаковое имеет значение. Первые две необходимы, третья — только как бы необходима (quasi necessariam). Первое место принадлежит Святой Троице, без Которой невозможно и самое крещение; за Ней следует вера крещаемого; лицо совершителя крещения — уже нечто стороннее (vicina), не имеющее равного значения. Святая Троица и вера остаются всегда и неизменными и всегда сохраняют свою силу. Лицо же совершающего уже потому не может иметь равного значения, что оно одно изменчиво. Считая себя святыми, донатисты не задумываются свою гордость противопоставить Троице, но ведь личность совершителя изменчива, а Святая Троица неизменна; крестят же сегодня одни, завтра — другие. Таинство не может зависеть от личности своего совершителя, потому что оно не может быть изменчивым (sacramenta mutari non possunt). Поэтому все, которые крестят, — они только совершители, а не распорядители, не господа (operarios ease, non dominos)[62]. И дальше Оптат решительно высказывает свое главнейшее положение: **«Таинства святы сами по себе, а не от людей»**[63].

Донатисты, связывая силу Таинства с личностью его совершителя, говорили в опровержение мнения кафоликов и в доказательство недействительности крещения, совершенного их иерархией: «Как может кто-нибудь дать то, чего сам не имеет?» Этот аргумент, который мы встречали и у св. Киприана, Оптат подробно разбирает и опровергает. Дающий есть Господь. Бог очищает кого-либо. Нечистоты и пороки души (mentis) никто не может омыть, кроме Бога, Который есть и Творец души. Если вы, — говорит он донатистам, — думаете, что очищение (lavacrum) принадлежит вам, то скажите, какова самая душа, которая омывается посредством тела, или какую форму имеет, или в ка-

ком месте человека она обитает. Этого человек не знает. Поэтому как же ты думаешь, что ты омываешь, когда ты не знаешь, каково то, что ты омываешь? Делает чистым Бог, а не человек. Он сам через пророка Исаию сказал: *Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю* (Ис. 1, 18). Если Бог так обещал, то почему вы хотите давать то, чего вам нельзя ни обещать, ни давать, ни иметь? Бог обещал сам убелять грехи, а не через человека[64]. Если донатисты утверждают, что у них все дары в Таинствах дает совершитель, то, значит, крещаемые у них погружаются во имя крещающего. Но не так говорит апостол Павел (см.: 1 Кор. 1, 13)[65]. Донатисты утверждали, что дар крещения принадлежит дающему, а не получающему. Это верно, если под дающим разуметь Бога, но нельзя считать дающим человека. Оптат представляет такой случай. Донатисты, считающие себя святыми, крестят неверующего. Кафолики, которых донатисты называют грешниками, крестят верующего. Спрашивается: кто из двух крещеных получает благодать Божию? Конечно, тот, кто верует. Как красильщик (artifex purpurae) не может сказать, что он красит независимо от драгоценных красок, одним прикосновением своих рук, так и совершитель крещения не может сообщить чего-либо без Святой Троицы. Всякий, кто крестит во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, исполняет дело апостолов. Ведь и апостолам было заповедано, что совершение Таинства (opus) будет [от них], а освящение — Троицы, и они погружали не в свое имя, но во имя Отца, и Сына, и Святого Духа; следовательно, освящает имя, а не совершение таинства. Если Церковь — виноградник, то люди — виноградари и посвященные — возделыватели. Так, действительно, апостол Павел и приписывает все Богу, а не людям (см.: 1 Кор. 3, 7). Совершитель Таинства не должен присваивать себе того, что принадлежит Богу. Это было бы несправедливо. Значение совершителя весьма ограниченно. Это — только слуга. Благодать дана не повелевающим, но пасущему. Апостол вместе с собою смиренно и других называет слугами. Чтобы кто не подумал, что все свое упование должно полагать в одних апостолах или епископах, Павел сказал: *Кто Павел? Кто Аполлос? Они только служители* Того, в Кого *вы уверовали* (1 Кор. 3, 5)[66]. Все представители иерархии имеют не господство, а служение (non dominium, sed ministerium)[67]. Благодать подается от Самого Бога по вере получающего. Значение веры и ее необходимость для получения благодати Оптат раскрывает, истолковывая чудо исцеления Христом кровоточивой женщины (см.: Мф. 9, 20—22; Лк. 8, 43—48) и слуги капернаумского сотника (см.: Мф. 8, 5—13)[68].

Так при крещении, когда Пресвятая Троица согласуется с верой, рожденный для века духовно возрождается для Бога. Отец людей — Бог, мать — Церковь Святая, а совершитель Таинства (operarius), будучи человеком, ничего не присваивает себе, как это делают донатисты[69]. Церковь обладает освящающими дарами Духа независимо от достоинства иерархических лиц, и лица эти — только служители Церкви при раздаянии ее благодатных даров[70]. Этими дарами обладает Церковь всеми вместе, потому что они неотделимы один от другого[71]. Таким образом, Оптат подходит к своему определению святости Церкви. Донатисты по гордости приписывают себе особенную святость (speciales sanotitatem), и на этой святости они обосновывают святость самой Церкви[72]. Этот, как уже показано Оптатом, весьма шаткий принцип донатистов не разделялся церковными писателями. Таинства не зависят от личности священника: **они святы сами по себе**. Также и святость Церкви не зависит от святости ее членов; напротив, сами члены Церкви получают святость от Церкви. **Церковь едина, и святость ее — в Таинствах**, а не в гордости отдельных лиц[73]. В последних кратких словах решительно выражена формула святости Церкви, отсутствие которой порождало в Церкви раннейших веков множество недоумений и заблуждений. Постоянно стоял вопрос: как примирить святость Церкви с неизбежными нравственными недостатками ее членов? Требование святости жизни всегда могло быть только относительным. Когда же лишь этим требованием обусловливалась самая святость Церкви, то очевидна была несостоятельность [такого] решения вопроса. Церковь изначала принимала в свое общение даже и тяжко согрешивших, сознавая своей задачей воспитание человечества. Целый ряд ригористов обвинял ее в нарушении святости, пока наконец в IV веке не было сформулировано церковное учение о святости Церкви, при котором греховность членов Церкви совершенно не касается святости самой Церкви. Это учение и есть догматический результат борьбы с донатизмом[74].

Поставляя действительность крещения в особенно тесную связь с исповеданием Пресвятой Троицы, Оптат уже тем самым вынуждался признать действительным и схизматическое крещение, что стояло в полном согласии и с установившейся церковной практикой. Оптат совершенно согласен со своим оппонентом в том, что Церковь едина[75], невеста единого Христа[76], но решительно протестует против смешения еретиков и схизматиков, между теми и другими — большое различие[77]. Еретики отверглись от истины, исказили самый символ веры (falsaverunt symbolum): один говорит, что два Бога, другой в лице Сына хо-

чет узнать Отца[78] и тому подобное. Поэтому и Таинства церковные чужды еретикам[79]; у них нет ни Таинств, ни других даров Церкви[80]; крещение их ложно; нечистый не может сделать чистым[81].

Совсем не то — схизматики. У них много общего с Церковью, а главное — у них с Церковью одна вера. Они многое сохранили, потому что вышли из Церкви[82]. А потому и Таинств схизматических отрицать нельзя, хотя схизматики и вне единой вселенской Церкви[83]. Условия полного единения с Церковью — единство веры, один истинный Символ веры и единодушие[84]. Схизматикам недостает последнего. Схизма, разрушив узы мира, рождается из различия во мнениях, питается злобою, завистью и спорами укрепляется, так что, когда, оставив матерь вселенскую, непокорные (impii) дети выходят вон и отделяются от корня матери Церкви, будучи отсечены косою зависти, мятежные, они отходят, блуждая; и не могут они делать ничего нового или иного делать, кроме того, чему уже научились у своей матери[85]. К донатистам Оптат относится весьма снисходительно. С самого начала своего сочинения он называет Пармениана братом и оправдывает этот свой поступок. Ссылаясь на Ис. 66, 5, он говорит, что нельзя не называть братьями тех, которые не могут не быть братьями. Они — братья, хотя и недобрые. Ведь и Хам, хотя смеялся над наготой отца, однако был же братом для невинных Сима и Иафета[86]. И схизматики при единстве их исповедания с Церковью — братья для членов последней[87]. Отделение донатистов от Церкви не есть полное отпадение от нее[88]. Они даже как бы составляют Церковь, только не кафолическую[89]. Но в то же время Оптат совершенно определенно говорит, что к Церкви они не принадлежат, что они — вне ее[90], что они лишь узурпируют имя Церкви[91]. Оптат утверждает, что схизма — великий и тяжкий грех наряду с предательством, даже summum malum[92]. Схизма противна Богу[93], она доставляет Ему неутешные слезы[94]. Кто не захотел оставаться с братьями в Церкви, тот, последуя еретикам, вышел вон, как антихрист[95]. Оптат склонен отрицать действительную благодатную жизнь у донатистов: он сравнивает их с ветвями, сломленными с дерева, со срезанными сучками виноградной лозы; они — ручей, разобщенный с источником[96].

Нельзя не заметить в последних рассуждениях Оптата некоторой неустойчивости и незаконченности. Схизматиков он то считает ушедшими из Церкви, находящимися вне Церкви, то говорит, что отделение их не есть совершенное отпадение. А затем вполне уместен вопрос: если Таинства действительны и в схизматических обществах, то не возможно ли спасение вне Церкви и даже во вражде к ней? Или, может быть, и при действительности

Таинств вне Церкви спасение только в Церкви? Но тогда почему Таинства и при своей действительности не приносят пользы вне Церкви? На все эти вопросы у Оптата нет никакого ответа. Его ясные и определенные суждения о святости Таинств независимо от лица, их совершающего, были усвоены блаженным Августином, который дал ответ и на все поставленные вопросы.

Новое понятие о святости Церкви своего полного развития, обоснования и раскрытия в богословской литературе достигает у величайшего из западных церковных писателей — **блаженного Августина**.

Блаженный Августин[97] был наиболее видным борцом против донатизма: боролся он и устно, выступая в публичных диспутах, [и] писал множество сочинений в опровержение донатизма. Не было почти ни одного явления в истории взаимных отношений между Церковью и донатизмом, которое не нашло бы своего отражения в многочисленных богословских трудах Августина. Не оставлял он без немедленного опровержения ни одного из сочинений современных и даже уже умерших донатистских авторов. Вел Августин личную полемику с донатистскими епископами, обращаясь к ним с письмами, получая от них в ответ опровержения своих сочинений и снова отвечая на это целыми книгами. Наконец, [он] кратко излагал основные мысли своей полемики простонародным языком и даже в стихотворной форме для того, чтобы облегчить их усвоение[98].

Иногда довольно обширные сочинения блаженного Августина, направленные против донатистов, наполнены догматическими суждениями о Церкви и отличаются подавляющим обилием аргументации[99]. Но так как блж. Августину приходилось вести полемику с разными лицами по одним и тем же вопросам, то вполне понятно, что в сочинениях его встречаются постоянные, почти буквальные, повторения одних и тех же мыслей, одних и тех же аргументов. Мы постараемся изложить догматическое учение блж. Августина о Церкви в его главнейших пунктах, оставляя в стороне подробности его аргументации[100].

В опровержение мнения донатистов, что только их общество представляет истинную Церковь, блж. Августин, как и Оптат, говорит, что непременный признак истинной Церкви — ее вселенский характер. Донатисты свое общество также называли кафолической Церковью. По их учению, кафоличность Церкви есть не ее пространственная повсеместность, а полнота учения и полнота Таинств[101]. Августин принимает и это понимание термина «кафолический»[102]; однако он настаивает преимущественно на том, что **истинная Церковь должна быть вселенской, долж-**

на быть распространена по всему миру. Кафоличность в смысле распространенности по всему миру, по Августину, есть признак истинной Церкви Христовой в отличие от ереси или раскола. Общество донатистов такого вселенского характера не имеет, а потому оно и не есть Церковь. А что истинная Церковь должна быть вселенской, это явствует уже из самого ее названия кафолической. Греческое слово καθ' ὅλον значит «повсеместный»[103]. Доказательствам необходимости для Церкви быть вселенской блж. Августин и посвящает большую часть своего сочинения «De unitate Ecclesiae». С этой целью он приводит целый ряд свидетельств, прежде всего из Ветхого Завета, усматривая в них или прообразования, или пророчества о новозаветной вселенской Церкви. Здесь Августин не опускает ни одного из доказательств, которое так или иначе могло бы быть отнесено к Церкви и доказывало бы необходимость ее вселенского характера[104]. Для Августина почти каждая страница Писания говорит о том, что Церковь должна быть распространена по всему миру[105]. Христос, основав Церковь, посылал апостолов проповедовать имя Его до последних земли[106]. Пророчества Ветхого Завета Августин относит к Церкви, находя себе подтверждение в писаниях новозаветных и оспаривая толкование донатистов. Пророчества эти и завещание Спасителя в самом начале бытия Церкви и были осуществлены. Августин выписывает первые две главы Деяний апостольских[107], показывая, как Церковь, получив основание в Иерусалиме, начала распространяться по всему миру. Дальнейшая история распространения христианства также показывает, как еще в апостольское время Церковь стремилась осуществить свой вселенский характер. Этот характер Церкви, в частности, открыт был апостолу Петру в видении им спускающегося с неба сосуда, привязанного за четыре угла (см.: Деян. 10, 11—12). Этот сосуд и обозначал весь мир со всеми его народами. Четыре веревки, которыми был привязан сосуд, обозначали четыре стороны света[108]. Апостолы по всем концам земли основали Церкви, и все эти Церкви составляют единую вселенскую Церковь, рассеянную по всей вселенной. Если даже допустить, что африканские Церкви в чем-нибудь повинны, то это еще не дает основания донатистам порывать общение с другими Церквами; эти Церкви не погибли по вине африканцев (criminibus Afrorum). Все те Церкви, которым писал послания апостол Павел, существуют и теперь. Донатисты имеют только послания апостола, а Церковь Африканская держится общения и с самими Церквами. Существуют Церкви, которым писали апостолы Петр и Иоанн. Может быть, донатисты не знают даже, где находится та

или другая Церковь, и, однако, в своем ослеплении (caecitate) осуждают неизвестные Церкви[109]. Единение же со всеми Церквами и есть признак принадлежности к истинной вселенской Церкви[110]. Поэтому нередко кафолической Августин называет и всякую Поместную Церковь[111].

Твердо держались донатисты и в конце IV века своего учения о **святости** Церкви. Это показывает происшедший в их среде раскол по вопросу о святости Церкви. В среде донатистов появились люди, понявшие святость Церкви в более православном смысле. Таков был **Тихоний Африканец**, или **Грамматик**. Его учение о Церкви изложено им в книге о семи правилах для исследования и нахождения смысла Священного Писания[112]. Здесь Тихоний говорит о двучастном Теле Господнем (de Domini corpore bipartito). «Двучастность Тела Христова показывает Писание в словах: *Черна есмь аз и добра* (Песн. 1, 4). Ибо да не будет, чтобы Церковь, которая не имеет *скверны, или порока* (Еф. 5, 27), которую Господь очистил Своею Кровию, была черна в какой-либо части, кроме левой, из-за коей "имя Божие хулится среди народов"; в остальном же она вся добра, как и сказано: *Вся добра еси, ближняя моя, и порока несть в тебе* (Песн. 4, 7). Притом и объясняет, почему черна и добра, в словах: *якоже селения Кидарска, якоже завесы Соломони* (Песн. 1, 4). На два шатра указывает: царский и рабский. Но тот и другой — семя Авраамово, ибо Кидар — сын Измаила... Но не можем сказать, что шатер Кидара вне Церкви. Ибо сам говорит: шатер Кидара и Соломона, потому-то и сказал: *черна есмь аз и добра*, ибо не в тех черна Церковь, кто вне ее. Вот где тайна того, что Господь в Апокалипсисе то называет семь Ангелов, то есть седмиобразную Церковь, святыми и хранителями заповедей, то изобличает их же и как повинных во многих преступлениях, и как достойных покаяния. И в Евангелии одно тело приставников обличает в различии заслуг (diversi meriti manifestat)... Одно и то же тело и добро, и зло... Таким образом, Господь во всех Писаниях свидетельствует, что во всех народах возрастает, цветет и погибает одно и то же тело семени Авраамова»[113]. «Два тела соединены как бы в одно, и одно тело зараз восхваляется и порицается»[114]. Исав и Иаков для Тихония — образы двух составных частей Церкви. Два народа борются в одной утробе матери Церкви. Из них один по избранию и предведению — возлюбленный, другой по избранию собственной воли — ненавистный. Иаков же и Исав находятся в одном теле, происходят от одного семени. Но так как они, очевидно, произведены двое, то указывается на два народа. И чтобы кто-нибудь не подумал, что таким образом явно будет два разделенных народа, указано, что

оба будут в одном теле в Иакове... Об обоих разделенных еще прежде, чем они разделены, показано, что они должны быть в одном... Никогда Иаков, то есть Церковь, не достигал благословения без сопутствия лести, то есть лживых братьев... Иаков — вместилище тех и других... Хотя верующими и разделены образы Израиля и Исава, все потом произрастает в один народ... так и ныне под владычеством Нового (Завета) нет недостатка в сынах рабства[115]. Подобная же мысль проникает все речи Тихония, когда он говорит, «сообразуясь с тайнами небесной мудрости и имея наставником Духа Святого»[116], о виде и роде. В своем четвертом правиле Тихоний к Церкви относит пророческие речи о различных странах и городах, потому что повествование о них подходит одинаково и к виду, и к роду (то есть Церкви)[117]. Но везде Тихоний находит речь именно о двучастном составе городов; это же состояние приписывается и Церкви. «Многие города являются как образы Церкви. Всюду, где бы ни упоминал об Идумее, Фемане, Восоре, Сеире, изображает злых братьев, ибо они составляют владения Исава»[118].

Высказав в такой своеобразной форме учение о земном состоянии Церкви, близкое к кафолическому, Тихоний, однако, не делал из этого никаких выводов для себя и оставался донатистом. В среде донатистов сочинение Тихония вызвало недовольство. Глава донатистов, Парменian, и другие епископы решительно протестовали[119]. Сначала Парменian письменно убеждал Тихония отказаться от своего учения о Церкви, а потом Тихоний был осужден собором донатистов[120]. Очевидно, в среде донатистов господствовало иное представление о Церкви. Об этом их представлении мы подробно узнаем из сочинений блаженного Августина.

По учению донатистов, в Церкви не должно быть грешных. В доказательство этого положения приводилось множество мест из Священного Писания[121]. Донатистское общество удовлетворяет этому требованию; среди донатистов нет никого с каким-либо пороком[122]. Когда отделились донатисты, то произошло отделение пшеницы от плевел: пшеница сокращена до пределов одной Африки (ad solam Africam); в кафолической Церкви остались плевелы[123]. Неизвестно даже, есть ли добрые христиане среди всех народов заморских[124]. Парменian даже утверждал положительно, что Галлия, Испания, Италия и их сообщники (которыми он хочет считать весь мир, — замечает Августин), имея сношения с традиторами африканскими, подобны им по преступлениям[125].

Совершенно иначе представляет земное состояние Церкви Августин[126]. Так, уже в «Псалме против партии Доната» он говорит о Церкви, что в ней много грешников (abundantia peccatorum). Так и должно быть, потому что и Господь уподобил Церковь неводу с различными рыбами. Когда невод привлекут к берегу, тогда начнут разбирать рыбу: хорошую отберут в сосуды, а худую выбросят обратно в море. Невод — это Церковь; настоящий век — море; берег — конец века. Пока же невод в море, рыба вместе добрая и худая[127]. С грешными не нужно порывать общения, но, конечно, нужно удаляться от общения в грехах[128]. Грешники в Церкви не могут принести какого-нибудь вреда. Только в крайнем случае их нужно исключать, однако не нарушая мира (salva pace). А если это исключение может нарушить мир, то лучше исключить их только из сердца. Пророк Иезекииль (Иез. 9, 4) говорит о людях, которые плакали о грехах братьев, но не отделялись. Так и мы из-за злых не должны отделяться от матери Церкви[129]. И в народе еврейском семь тысяч верных Богу мужей (см.: 3 Цар. 19, 18), и другие благочестивые люди не отделялись от единства народа из-за идолопоклонства некоторых, даже большинства. Сходились с ними в одном храме (uno tempeo miscebantur), но сердцем были далеки (mixti non erant corde)[130].

Ковчег Ноя — тоже символ Церкви, а в нем были чистые и нечистые животные. «Научимся понимать ковчег Ноев, который есть образ Церкви, и войдем в него вместе, как чистые животные, не будем упорствовать в том, чтобы не было там с нами до конца потопа нечистых животных»[131]. Притча о плевелах говорит о том же. Сам Господь изъяснил, что жатва — конец века, а поле, где посеяны плевелы и пшеница, — мир. Ясно, что то и другое должны расти по миру до конца века[132]. Поле — мир, а не Африка; жатва — конец века, а не время Доната[133]. Христос сказал, что жатва — конец века, а жатели — Ангелы; Донат говорит, что пшеница отделена при начале его раскола, и что он со своими товарищами прежде жатвы сделал то, что по слову Христа, должны сделать во время жатвы Ангелы: выбирайте, кому верить[134]! Если даже и большинство в Церкви грешных, все же нельзя поносить всю Церковь, как делают еретики. В Ветхом Завете были примеры, когда мало оставалось праведников: так было при Енохе, Ное, Аврааме, Исааке и Иакове; только двенадцать было апостолов. Правда, отделились некогда два колена от десяти, но это было разделение государственное, а не религиозное. Бог никогда не приказывает быть ереси или схизме[135]. В Священном Писании Сам Господь говорит, что добрых будет мало; но о тех же немногих говорится, что их будет много. В Апокалипсисе

сказано, что будут тысячи тысяч святых чад Церкви (см.: Откр. 5, 11). Их мало только в сравнении с недостойными[136].

Так судит блаженный Августин о земном состоянии Церкви: здесь плевелы растут вместе с пшеницей, и святость Церкви не требует выделения пшеницы; грехи одного человека не оскверняют других[137]. Однако блаженный Августин сам говорит, что такое представление о Церкви не означает еще пренебрежения церковной дисциплиной, причем позволяется каждому делать, что ему угодно, без всякого старания со стороны Церкви исправить его[138]. Апостол Павел говорит: *вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем. Смотрите, чтобы кто кому не воздавал злом за зло* (1 Сол. 5, 14–15). На основании этих слов Августин определяет сущность церковной дисциплины, она имеет воспитательное значение. Это не меч врага, наносящего рану, но врача, разрезающего (рану), как говорит Августин[139]. У донатистов же их дисциплина служит лишь для их разъединения не только с порочными, но и со множеством добрых[140]. В Церкви дисциплина не применяется столь неразумно. И Церковь иногда отлучает грешников, но это бывает только тогда, когда твердый, прилежный и мудрый служитель (dispensator) Христа видит, что греха нельзя ничем разумным оправдать. Известны бесчисленные примеры, как епископы или лица других иерархических степеней были лишены сана (degradati) или от стыда убежали в другие земли, перешли к донатистам или к другим еретикам. Если бы Петилиан привел себе на память множество таких примеров, то он никогда не впал бы в такое явно ложное и пустое мнение, по которому он говорит: «Никто из вас не невинен, потому что никого виновного не наказывают»[141]. Августин напоминает Петилиану, как он принял через перекрещивание низложенного диакона Сплендония, посвятил его во пресвитера, а потом и сам отлучил его[142]. Отлучение, следовательно, бывает и в Церкви, но понятно, как нужно быть при этом осторожным, чтобы вместе с плевелами не исторгнуть и пшеницы[143]. И прежде всего отлучение можно применять тогда, когда от этого не произойдет схизмы, и притом самое отлучение должно быть с любовью, как и апостол говорит: *не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата* (2 Сол. 3, 15). Следовательно, и самое отлучение должно преследовать не одну только цель искоренения, а больше исправления (non ad eradicandum, sed ad corrigendum). Блаженный Августин говорит о «prohibitio a communione medicinalis»[144]. Если грешник не раскается и не исправится покаянием, то он сам выйдет из Церкви и по своей воле оторвется от церковного

единения. При таком применении дисциплины злые отделяются от Церкви без вреда для мира и единства и без всякого ущерба для пшеницы[145]. С такими грешниками порывается всякое общение; когда же они увидят себя лишенными всякого общения, тогда они могут исцелиться стыдом, ибо не будет у них сообщников для греха[146]. Блж. Августин изъясняет те места Посланий к Коринфянам, где говорится об отлучении кровосмесника. Здесь Августин видит именно ту мысль, что отлучение от всех имеет исцеляющее значение для самого грешника[147]. Но если грешат многие, то их нельзя исправить отделением их от общения[148]: будет уже не отделение, а разделение, которое не столько исправит худых, но сильных духом, сколько смутит добрых, но слабых[149]. Всякий человек должен стараться исправить, что может, а чего не может, пусть терпеливо переносит и с любовию печалуется, пока сам грешник не исправится, или пусть отложит исторжение плевел до жатвы. Если христиане вращаются между отчаянными, которых они исправить не в силах, то пусть отбросят зло от самих себя, чтобы в них самих не было того, что им не нравится в поступках других. Такое отделение добра от зла возможно всегда; телесное же отделение пусть будет при конце века. «Измите,— говорит апостол,— зло (malum) из своей среды» (см.: 1 Кор. 5, 13); то есть если не можете удалить злых из среды себя, то удалите от себя самих самое злое. Если нужно наблюдать, чтобы не потерпел ущерба мир Церкви, то нужно весьма щадить пшеницу, как бы не вырвать ее с плевелами. Если кто прилежно подумает об этом, то и в сохранении единства заметит строгость дисциплины и не будет разрывать союз общества неумеренностью требований[150]. Нельзя укорять Церковь за нравы тех, кого она сама осуждает и которых ежедневно старается исправить[151].

Донатисты иногда ссылались на времена св. Киприана, говоря, что в его времена Церковь была святой. Августин подробно говорит, что св. Киприан хотя и судил резко о порочных людях, однако не порывал с ними церковного общения, будучи, конечно, далек от их жизни и нравов[152]. Св. Киприан вкушал Хлеб Господень и пил Чашу Господню не только с порочными мирянами, но даже и с недостойными епископами[153]. Донатисты должны бы сказать, что Церковь уже в те времена погибла. А если так, и самый донатизм не имеет смысла. Святая и непорочная Церковь не могла родиться от порочной[154]. Августин часто и много говорит, что и общество донатистов по своему нравственному состоянию не удовлетворяет их догматическому учению о святости Церкви: учение их о Святой Церкви есть лишь

неудачное теоретическое положение, которого нельзя приложить к действительности. Донатисты укоряли Церковь в самых разнообразных пороках и преступлениях ее членов; в ответ на это получают и от Августина указание своих недостатков. Особенно часто полемисты против донатизма указывали на неистовства циркумцеллионов, с которыми донатисты, однако, никогда не порывали единения[155]. Преступления представителей Церкви были в прошлом, а циркумцеллионы живут и действуют доныне[156]. Все такие взаимные укорения друг друга между Церковью и донатистами имеют, конечно, более исторический интерес, но и с догматической стороны они имеют некоторое значение. Когда донатисты указывали на грешных членов Церкви, то это не представляло для Церкви никакой догматической опасности. Учение о святости Церкви, которого держались церковные писатели, нисколько не страдало от наличности в Церкви грешников. Блж. Августин признает факт греховности некоторых членов Церкви, но не считает этого факта достаточным для доказательства неистинности Церкви. Иное значение имели указания со стороны блж. Августина на недостатки донатистов. Для их понятия о святости Церкви здесь лежало непреодолимое затруднение, ибо, по их учению, в Церкви должна быть одна пшеница, и вдруг среди этой пшеницы оказывались плевелы. Укорять донатистов за нравственные недостатки блж. Августин мог, только переходя на их догматическую точку зрения и тем самым показывая невозможность их учения о Церкви, потому что, последовательно проведенное, оно должно привести к признанию того, что Церкви нет вообще, что Церковь уже погибла. В экклезиологической системе самого блж. Августина не оставалось места для подобных выводов. Церковь до времени Суда и до конца века представляет поле, где вместе растут пшеница и плевелы. Блж. Августин говорит, что нужно различать два периода в жизни Церкви (distinguenda esse tempora Ecclesiae). Теперь в Церкви есть грешники, но будет время, когда она будет состоять лишь из святых[157]. В Священном Писании эти два периода символически изображены в двух чудесных ловлях рыбы. При первой ловле (см.: Лк. 5, 4) Господь ничего не говорит о правой и левой сторонах, чем и показывает, что в сетях Его Таинств не будет ни одних добрых, ни одних злых, но злые будут смешаны с добрыми. По воскресении же [Он] приказал бросить сеть на правую сторону (см.: Ин. 21, 6—11), чтобы мы поняли, что после нашего воскресения в Церкви будут одни добрые[158].

Так говорит о земной Церкви блж. Августин; притом он говорит именно об исторически известной, видимой Церкви, которая

получила начало в Иерусалиме и распространялась по всему миру[159]. Августину были известны аллегорические толкования всей начальной истории христианства. Под Иерусалимом, говорили, следует разуметь не этот видимый город; это только фигуральный оборот речи. И Церковь всю нужно понимать духовно, как вечную Небесную Церковь, отчасти странствующую на земле. Решительно отвергает все это Августин. Если речь о Церкви понимать иносказательно, то так же следует понимать и страдания Христа, а это значит — отказаться от христианства. Разбирая повествование евангелиста о вознесении Господнем (см.: Лк. 24, 49—52), Августин особенно обращает внимание на то, что апостолы по вознесении возвратились именно в земной Иерусалим[160]. В Деяниях (см.: 1, 4 и 8) также называются определенные местности и города, где распространялась Церковь, и это как бы для того, чтобы указать на видимость и Церкви, и Иерусалима, откуда она распространялась[161]. В этой видимой Церкви и перемешаны добрые со злыми; они живут нераздельно.

Однако ж, у Августина есть мысль и о том, что достойные члены Церкви находятся между собою в некотором особом отношении[162]. Посредством крещения человек вступает в Церковь и находится все время жизни своей в единении с ней. Однако он может допускать такие грехи, которые, по апостолу, делают его неспособным наследовать Царство Небесное (см.: Гал. 5, 19—21). Такие грешники находятся только в видимом общении с Церковью. Они принимают участие в Таинствах, и, однако, они не в Церкви. Видимого отлучения нет, но нет и полного единения с Церковью[163]. Такие люди вне Церкви, хотя в видимости и принадлежат к ней[164]. Истинную Церковь составляют только добрые; они — истинные члены Тела Христова, и только к Церкви святых относятся некоторые слова Священного Писания. Церковь в тех, которые строят здание на камне, то есть исполняют учение Христово, а не в тех, которые его не исполняют[165]. От этой Церкви, не имеющей скверны или порока, отлучается грешный, хотя бы он имел внешнее единение со святыми[166]. Для него нет пользы и в Таинствах[167]. Иногда Церковью даже и называются одни святые[168]. Можно повидимому быть в Церкви и, однако, быть чуждым тому духовному союзу любви, который и образует истинную Церковь[169]. Нужно различать между видимым общением с Церковью и между невидимою принадлежностью к единству в любви, которое является достоянием добрых. Любовь же иногда заменяет Таинство: например, мученики невидимо исполняют то, чего не могли сделать видимо[170].

Во всех вышеприведенных местах нельзя усматривать у Августина мысли о невидимой сущности Церкви. Иначе в учении Августина было бы непримиримое противоречие: в Церкви — праведные и грешные, но Церковь состоит лишь из праведных. Людей праведных Августин считает Церковью по преимуществу, но не исключительно. Пока Церковь на земле, в нее равно входят и праведные, и грешные[171]. Церковь святых, по учению блж. Августина, не есть какая-нибудь особенная; мы уже видели, как Августин настаивал на неразделимости праведных и грешных; отделить плевелы от пшеницы и нельзя, и в этом нет никакой нужды. Церковь Святая — Церковь будущего века[172]. Напротив, Августин говорит, что вне единства церковного нельзя сохранить христианской любви, а без любви не имеет никакого значения и самая вера и все Таинства[173]. Следовательно, и все святые люди принадлежат к той же Церкви, в которой есть и недостойные члены. Так действительно и поступают все подлинно добрые люди. Их святость не только не побуждает их покидать церковное единение, но даже теснее соединяет их с Церковью[174]. Отделяться же от Церкви под предлогом святости, как это делали донатисты, может только нечестивый и надменный гордец[175]. «Я держусь, — пишет Августин, — Церкви, полной пшеницы и плевел. Если есть неизвестные мне традиторы, то, когда ты покажешь их, я отвращусь от них и телом, и сердцем; но ради этих мертвых я не отделюсь от тех, которые остаются в святом единстве той же Церкви живыми. Мне нет нужды отделяться. Если я узнаю таковых в единении Таин, то словом и законом (disciplina) Господним исправляю, кого могу, и терплю, кого не мог исправить. Я избегаю плевел, чтобы самому не сделаться таковым, но не оставляю гумна, чтобы не сделаться ничем»[176]. Таким образом, святые в Церкви пребывают вместе с грешными. Они никогда не отделяются, но они всегда находятся в той или другой части Церкви. Люди праведные только по преимуществу осуществляют идею Церкви Святой[177]. Иногда грех так распространяется, что кажется, будто уже нет пшеницы Божией. На самом деле никогда не бывает недостатка в этой пшенице: она наперед предопределена и посеяна везде[178].

Учение блж. Августина о Церкви стоит в связи с его учением о предопределении, хотя некоторым ученым эти два пункта в системе блж. Августина представляются друг другу противоречащими. Блж. Августин большое значение в деле спасения придавал предопределению[179]. Предопределенные ко спасению могут совращаться с пути и проводить дурную жизнь, но благодать может всегда направить их на путь спасения. Они не могут погибнуть;

рано или поздно, но благодать приведет их к спасению[180], и этого спасения они достигнут именно в Церкви[181]. Полная определенность судьбы обнаруживается только в конце жизни человека. Только последний момент раскрывает наконец пред ним таинственную завесу предопределения[182]. Понятно, что такое учение о предопределении совершенно не согласно с донатистским воззрением на Церковь. Нельзя отлучать от Церкви всякого грешника, потому что, несмотря на свои тяжкие грехи, он все же может оказаться предопределенным ко спасению. Когда Августин говорит, что нельзя спешить вырывать плевелы, потому что можно погубить и пшеницу, то речь его в этих случаях имеет особенный смысл: от людей скрыты их судьбы, и они не должны предвосхищать суда Божия. Дело Церкви — не судить грешников, а давать им возможность исправиться; даже отлучение от Церкви должно преследовать ту же самую цель. Нужно еще отметить, что, говоря о предопределении, Августин совсем далек от мысли о том, будто одни предопределенные составляют Церковь. Напротив, многие предопределенные почти все время жизни находятся вне Церкви и среди самых верных сынов Церкви есть ко спасению не предопределенные[183]. К Церкви принадлежат не одни только предопределенные и не все предопределенные принадлежат к Церкви[184].

Сочинения блаженного Августина, где он ведет полемику с донатизмом, производят такое впечатление, как будто он постоянно защищает грешников; не грешники оскверняют Церковь[185], а Церковь освящает и воспитывает грешников, влияя на них и учением, и дисциплиной. Поэтому Церковь необходима для них, и их не следует отлучать от нее. Так в творениях блж. Августина находит свое полное выражение и обоснование та истина, что Церковь земная не состоит только из святых и совершенных, но имеет целью своего земного существования воспитание и исправление грешников[186]. Церковь лишь приготовляется к тому, чтобы стать славной, не имеющей скверны или порока[187]. Совершенное отделение праведных от грешных будет иметь место в конце века.

Когда между православными и донатистами шел иногда очень резкий спор о сравнительной высоте нравственнсти жизни тех и других, то, как сказано выше, спор этот имел некоторое и принципиальное значение, хотя подобные споры обыкновенно бывают лишь неизбежными спутниками более существенного догматического разномыслия. Ближайшее отношение к различию догматических понятий о Церкви имел **вопрос о нравственном достоинстве лиц иерархических**. Ведь из-за этих

лиц и произошел самый раскол донатистов[188]. Недействительно Таинство, совершенное традитором, — вот одно из главнейших догматических положений донатизма[189]. При этом Церковь в сообщении благодати людям всецело зависит от нравственных качеств своей иерархии[190] и не может без нарушения своей святости терпеть в среде иерархии предателей.

У блж. Августина мы находим во всех касающихся донатизма сочинениях решительную борьбу с таким взглядом, который для него — res falsissima et absurdissima[191]. Прежде всего у блж. Августина мы находим, так сказать, имманентную критику взгляда донатистов. Писание лжецом называет всякого, кто скажет, что он не имеет греха (см.: 1 Ин. 1, 8), а потому и нельзя среди людей найти человека, чтобы он мог действительно крестить, если Таинство вообще зависит от личных качеств совершителя[192]. Нужно искать Ангела, чтобы от него креститься[193].

Нравственные качества людей различны, и если действительность крещения зависит от этих качеств, то, очевидно, крещение тоже различно, а не одинаково у всех[194].

Практика самих донатистов не отвечает их догматическому учению. Если не действительны Таинства, совершаемые недостойным членом иерархии, то донатисты должны снова крестить всех тех, кто был крещен и в их обществе недостойным человеком[195]. Ведь не могут же они отрицать того, что и в их обществе есть, им, может быть, и не известные, недостойные иерархи[196]. Ведь прежде, чем таковые были отлучены, они все же совершали Таинства; очевидно, эти Таинства недействительны, и люди, крещеные недостойным, не имеют истинного крещения и еще не вступили в Церковь. Не крестят донатисты и отделившихся от них, например максимианистов, хотя поносят их не менее православных[197]. Чтобы быть последовательными, донатисты, принимая максимианистов, должны бы снова их крестить. Сами донатисты приводили такое основание. Таинства недостойного недействительны, но только тогда, когда его недостоинство известно Церкви. Если же оно не известно, то Таинство остается в силе[198]. Петилиан в своем ответе Августину и вообще донатисты сделали добавление: Таинство недействительно, когда его принимают от заведомо (sciens) неверного[199]. Донатисты не отрицали действительности Таинств, совершенных лицемерами. Но, конечно, справедливо блж. Августин считал такое объяснение совершенно неудовлетворительным. Преступление не бывает меньше от того только, что оно неизвестно другим. Оно известно Богу. Почему же имеет силу только церковное суждение о греховности того или другого лица, а не Божие?

Бог осуждает грех, когда он только что совершен, хотя бы долгое время оставался неизвестен для людей. Грешник уже мертв, он уже потерял Духа Святого[200]. Уж если связывать действительность Таинства с личностью его совершителя, то необходимо признать недействительными Таинства, совершенные грешным человеком, с самого момента его греха. От него, лишенного Святого Духа, нельзя было получить освящения[201]. Поэтому если донатисты хотят быть последовательными, то должны снова крестить всех, кого отлученный ими крестил еще раньше своего отлучения[202]. Требование Августина было, конечно, совершенно справедливо. У донатистов в их учении о зависимости Таинств от совершающего их лица не хватало последовательности. Отрицая действительность Таинств у православных на том основании, будто бы они совершены недостойными служителями, они, однако же, в своем обществе признавали все же действительным крещение и независимо от личной святости совершителя, именно — когда неизвестно его недостоинство. Выходило так: свято только то, что таковым хотят считать донатисты[203]. Но также понятно и то, что нет никакой возможности догматический взгляд донатистов сделать руководящим началом церковной практики. Признать недействительными Таинства, совершенные грешным человеком с самого момента его греха, это значит — совершенно уничтожить Таинства. Ведь грешный священнослужитель может скрывать свой грех до смерти, и все, крещеные им, теряют надежду спасения. В последнем результате получается, что совершенно неизвестно, кто принадлежит к Церкви и кто — нет. Нельзя быть уверенным в своей принадлежности к Церкви никому. Всегда остается место для вопроса: а что если я крещен скрытым грешником[204]? Понятно, почему, указав это противоречие во взглядах донатистов, Августин так на нем настаивает[205].

Наконец, Августин спрашивает: почему же считать недействительным крещение младенцев? Ведь они не знают, что крестит их грешный. Донатисты не должны снова крестить младенцев, принимаемых в свое общество, как не крестят они и всякого, крещеного в их обществе неизвестным ему грешником[206].

Показав внутреннюю противоречивость и несостоятельность взгляда донатистов, блж. Августин, следуя в общем Оптату[207], более подробно раскрывает церковный взгляд на значение иерархии для освящающей деятельности Церкви. Донатисты утверждали, что в Церкви есть грешные епископы, а уже потому и народ не может быть святым. На это Августин отвечает, что может быть добрым народ и там, где епископы плохи. Напротив, народ еврейский оказался злым, хотя имел вождем Моисея. Ведь

и Христос сказал о книжниках и фарисеях: что скажут вам, делайте, но не делайте того, что они делают, *ибо они говорят, и не делают* (Мф. 23, 3). Доброе можно услышать и от злого, а доброе дело полезно независимо от того, кто научил — добрый или злой. Кроме того, Августин замечает, что этого критерия донатисты не прилагают к себе: он указывает пример, когда у донатистов оказался порочный епископ Оптат, однако донатисты не делали отсюда вывода, что вся его паства грешна[208]. Да и о всяком епископе, хотя бы он не был традитором, все же можно сказать, что он грешен, как и всякий человек[209]. Не нужно поэтому все свое спасение ставить в исключительную зависимость от всегда неизвестных нравственных качеств лиц, совершающих Таинства, — это противно учению Священного Писания, которое говорит: *лучше уповать на Господа, нежели надеяться на человека* (Пс. 117, 8). *Проклят человек, который надеется на человека* (Иер. 17, 5). Такому проклятию подвергаются все, поставляющие Таинство в зависимость не от Бога только, но от человека[210]. Спасение, основанное на человеке, ничтожно. *От Господа спасение* (Пс. 3, 9), *и суетно спасение* (salus) *человеческо* (Пс. 59, 13). Поэтому проклят тот, кто полагает надежду на человека, хотя бы он знал его за праведного и непорочного. Потому-то и апостол Павел порицает тех, которые называли себя Павловыми, и говорил: *разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?* (1 Кор. 1, 13)[211]. Нужно надеяться на Бога Отца, Сына и Духа Святого, а не на Петра или Павла, а тем более не на Доната или Петилиана[212]. Священник не есть необходимый посредник между Богом и человеком. Апостолы Иоанн и Павел говорят, что есть один посредник между Богом и людьми — Иисус Христос (см.: 1 Ин. 2, 1—2), Которого символически изображал в Ветхом Завете первосвященник. Апостол Павел говорит, что все должны, как члены единого Тела, молиться друг за друга, а не мыслить себя посредниками между Богом и человеком[213]. Нельзя даже сказать, что посредник вообще необходим при сообщении благодати, потому что в начале-то должно было быть все же сообщение благодати непосредственное[124]. В Священном Писании говорится о случаях, когда благодать Божия изливается на людей непосредственно. От кого получил благодать Иоанн Креститель? Никто не возлагал рук на сто двадцать мужей, на которых сошел Дух Святой (см.: Деян. 2, 1—4). Даже когда уже существовала Церковь (constituto jam ordine Ecclesiae), сотник Корнелий прежде крещения и прежде возложения рук был исполнен Духом Святым со всеми находившимися около него, так что удивился даже сам апостол Петр (см.: Деян. 10, 44)[215]. Верно, что

без дающего никто ничего не может получить, но дающий — не человек, а Бог. При Таинствах присутствует Бог, Который дает, и человек, который получает. Дает же Бог или Сам, или через Ангела, или через святого человека, через Петра или Иоанна, или через человека недостойного, каковых много тайных или явных[216]. Если совершитель злой, то он совершает только видимую форму Таинства, а Бог Сам подает невидимую благодать[217]. Ведь даже язычники думают, что мнимое освящение они получают не от жрецов, а от богов[218]. Да и сами донатисты, считая действительным крещение, совершенное тайным нечестивцем, не признают ли, что в этих случаях все исходит только от Христа, а не от недостойного служителя[219]? «Я, — пишет Августин, — верю не в служителя, который меня крестил, но в Того, Кто оправдывает нечестивого и вменяет мне веру в праведность»[220]. Только Христос крестит, потому что о Нем сказано: Он, крестящий Духом Святым (см.: Ин. 1, 33)[221]. Толкуя эти слова, блж. Августин подробно доказывает, что при крещении Господа и при сошествии Святого Духа в виде голубя Иоанн Креститель убедился именно в той истине, что власть крещения (potestas dominici baptismi) принадлежит только Христу и не переходит ни на кого из людей. На людей переходит только служение — притом и на злых, и на добрых. Власть же крещения имел, будучи на земле, и будет иметь, отшедши телом на Небо, Сам Господь[222]. Когда Христос жил на земле, Он *Сам... не крестил, а ученики Его* (Ин. 4, 1—2), крестил и Иуда. Очевидно, власть крещения (potestas baptizandi) была у Христа, ученики же исполняли лишь служение (ministerium). Действительно было крещение, совершенное и Иудой[223]. Так и теперь человек, каков бы он ни был, не может сообщить освящения, потому что он — не Бог[224]. Только Христос вечно жив, а потому и освящение, данное Им, всегда действительно[225]. Христос, посылая Своих апостолов на проповедь, дунув, сказал: *Примите Духа Святаго* (Ин. 20, 22). Этим Он ясно показал, что отпускать грехи не они сами будут, но Святой Дух через них, как и в другом месте сказано: *не вы будете говорить, но Дух* Святой, Который *в вас* (Мф. 10, 20). Парменian ссылался на слова Христовы: *Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух* (Ин. 3, 6). Но с православной точки зрения Августина, эти слова нисколько не относятся к крещению от недостойного служителя. Служитель не сам рождает духовных чад. Духовных чад рождает Святой Дух, хотя бы служитель был и недостойным. Апостол Павел говорит: *я родил вас во Христе Иисусе благовествованием* (1 Кор. 4, 15). Евангелие же мог проповедать и Иуда и, конечно, без ущерба для верующих. Недостойных совершите-

лей Таинства хотя и оставляет Святой Дух, но духовно через них могут быть рождены чада Богом[226]. Наличность порочных епископов не может принести мирянам никакого вреда, потому что они имеют священника *по чину Мелхиседекову*, Который седит *одесную Бога* Отца (Евр. 7, 17; 10, 12), *Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего* (Рим. 4, 25)[227]. Конечно, допуская к совершению Таинств, следует *прежде испытывать* (1 Тим. 3, 10), согласно с наставлением апостола Павла, но никакое испытание не может предохранить совершенно от недостойного[228]. Ведь и у самих донатистов оказывались недостойные епископы[229].

Путем таких рассуждений блаженный Августин приходит к ясному и определенному формулированию положения: **святость Таинства не зависит от святости его совершителя**[230]. Святой Дух в Церкви так соединяется с предстоятелем или служителем, что если он не лицемер (fictus), то Дух Святой действует через него, доставляя ему вечную награду и возрождение тем, которые им посвящены или научены. Если же он лицемер, то он теряет свое спасение, но служение его остается в силе и дает спасение другим. Поэтому и апостол говорит: *если делаю это добровольно, то буду иметь награду, а если недобровольно, то исполняю только вверенное мне служение* (1 Кор. 9, 17), то есть служение это полезно для тех, которые пользуются им, но не мне, потому что я — лицемер. Не сказал, что вообще не имеет значения его служение; он только себя лишает награды спасения, а не тех, которым Господню пищу дает злой раб[231]. Истина остается истиной хотя бы ее высказывал и злой человек. Ведь и демоны исповедовали Христа так же, как и апостол Петр (см.: Мф. 16, 16; 8, 29; Мк. 1, 24; Лк. 8, 28). Так и Таинство Христово, будет ли оно совершено недостойным или праведным, есть не что иное, как Таинство Христа. По порочности совершителя Таинства следует судить только о его личном недостоинстве, но нельзя осуждать Таинства[232]. Духовное действие Таинства подобно солнечному лучу, который не загрязняется, если проходит и через нечистые места[233]. «Не боюсь, — пишет Августин, — ни прелюбодея, ни пьяницы, ни убийцы, потому что мне сказано: Той есть крестяй[234], крещение я получил от Христа[235], и оно всегда остается одним и тем же[236]». Таинства нечестивых вредят только тем, кто их недостойно совершает. Таинство одно и то же в силу нареченного имени Господа и всегда свято, и таковым бывает для каждого, с каким сердцем кто приступает к его принятию[237]. *Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе* (1 Кор. 11, 29). Не сказано «всем

осуждение», но *себе*[238]. Итак, Таинство сохраняет свою святость и при недостойном совершителе[239].

Этот пункт учения блж. Августина весьма важен. Святость Церкви не зависит от святости иерархических лиц. **Церковь свята в своих Таинствах**. Лицо совершителя Таинства может быть недостойным, но Таинство от этого своей святости не теряет. Член церковной иерархии сообщает в Таинствах благодать в силу своего церковного положения, своей церковной должности, а не по своим всегда, конечно, относительным нравственным качествам. Этот вывод был самым естественным, потому что противоположный взгляд донатистов явно был несостоятелен и непоследователен — иначе он с необходимостью приводил к абсурду. Весьма важно, что в полемике с донатизмом блаженный Августин мог прибегать к имманентной критике. В предшествующей истории догмата о Церкви, как мы видели, не было до конца продумано и точно сформулировано учение о святости Церкви. Даже у Киприана, по-видимому, есть некоторые места, которые ставят святость Церкви в какую-то зависимость от личной святости иерархических лиц. У блаженного Августина, как и у Оптата, дано определение святости Церкви, которое не противоречило бы неизбежному земному состоянию Церкви, где нет человека без греха.

Но признание полной независимости Таинств от личности их совершителя с логической необходимостью влекло за собой **признание Таинств и вне Церкви**; крещение схизматиков должно быть признано действительным, потому что и у них исповедание то же, что и в Церкви[240]. Блаженный Августин и признает вполне действительным крещение донатистов. Вопросу о крещении он посвятил особое сочинение в семи книгах, которое направлено против донатистов.

Таинства, где бы они ни были, остаются Таинствами[241]. Они святы сами по себе[242]. Вне кафолического единения крещение не только может сохраняться, но и может быть преподаваемо[243]. Это свое положение блж. Августин обосновывает теоретически. Крещеный в кафолической Церкви сохраняет крещение и тогда, когда отпадает в схизму. Но и получивший посвящение так же сохраняет благодать священства, а эта благодать заключает в себе право сообщать крещение. Не нужно быть несправедливым в отношении к какому бы то ни было из Таинств[244]. Было бы непоследовательностью признавать сохранение крещения, но отрицать за схизматиками право его преподавать, считать недействительным крещение, преподанное схизматиками. Право преподания крещения не есть какое-то новое право — оно

входит в круг прав другого Таинства — священства, которое сохраняется у схизматиков так же, как и самое крещение.

Кроме того, блж. Августин приводит в защиту крещения схизматиков некоторые места из Священного Писания: припоминает и комментирует рассказ Евангелия о человеке, который именем Иисуса Христа изгонял бесов, не будучи Его учеником. Христос сказал тогда ученикам: *кто не против вас, тот за вас* (Лк. 9, 50). Из этого должно видеть, что стоящие вне Церкви в некоторых предметах не против Церкви и имеют нечто из церковного богатства. Имеют они и Таинства церковные[245]. Эти Таинства ими как бы похищены у Церкви[246]. Когда они обращаются к Церкви, то им уже нет нужды получать то, в чем они не имеют нужды, потому что это они и раньше имели; они должны только исправиться в том, в чем уклонялись. Такое суждение приложимо и ко всем схизматикам: они не во всем отлучаются от Церкви; есть пункты, в которых они не против кафолической Церкви, следовательно, с Церковью[247]. Наконец, Августин ставит донатистам на вид, что они, перекрещивая кафоликов, не перекрещивают своих схизматиков, например, максимианистов[248]. На схизму Максимиана блж. Августин смотрит даже с провиденциальной точки зрения: она — благодеяние Божие, потому что самым наглядным образом обличает заблуждение донатистов[249]. Делу максимианистов Августин и посвящает всю четвертую книгу своего труда «Против Крескония»[250]. Кроме того, Августин писал и еще особое краткое, до нас не сохранившееся сочинение — «Admonitio Donatistarum de Maximianistis»[251], а потом и еще «Librum de Maximianistis contra Donatistas, non brevissimun sicut antea, sed grandem, multo diligentius»[252]. Сочинение это также не сохранилось.

Но у донатистов был еще аргумент в пользу схизматического крещения: они ссылались на известное нам учение об этом предмете св. Киприана Карфагенского и на постановление целого Карфагенского Собора. Ссылка на Киприана была у донатистов излюбленной и самой обыкновенной[253]. Очевидно, и сам блж. Августин этому аргументу донатистов придавал особенное значение — почти все свое сочинение «О крещении» он посвящает именно разъяснению противоречия между его учением и церковной практикой его времени, с одной стороны, и учением св. Киприана — с другой. Блж. Августин признает, что действительно св. Киприан мыслил о крещении схизматиков иначе. Однако же, донатисты не имеют никакого права ссылаться на авторитет Киприана. Августин приводит известную речь св. Киприана при открытии Карфагенского Собора 256 года, где он отказывается принуждать кого бы то ни было непременно соглашаться с ним.

Киприан допускает возможность и разномыслий, убеждает не разрывать церковного единства из-за различия во мнениях[254]. Он был особенным поборником церковного мира: и сам не отделялся от иначе мыслящих, и других убеждал держаться церковного единства[255]. А потому Августин и обращается к донатистам с вопросом: почему они, ссылаясь так часто на мнение и определение Киприана, не возьмут с него примера, как твердо надобно держаться церковного мира[256]. Таким образом, Киприан своим примером обличает донатистов[257], и блж. Августин часто и настойчиво задает донатистам вопрос: quare vinculum disrupistis? Quare vos separastis?[258] Киприан думал иначе; он не поставлял различия в мнениях выше церковного единства[259]. Подробно излагая письма Киприана к Юбаяну и Квинту, Августин показывает, как далек Киприан от донатистов.

Мало того, св. Киприан сам в письме к Квинту приводит в пример апостола Петра, как тот, будучи убежден Павлом, изменил свое неправильное понимание Евангелия (non recte in aliquo ingredi ad veritatem Evangelii). И сам Киприан всегда готов был не только учить, но и учиться, готов был охотно принять все, что ему будет показано, лучшее[260].

Вопрос о крещении схизматиков был весьма спорным, и только среди разномыслий он должен был быть разрешен, среди рассуждений епископов[261]. В своем решении вопроса Киприан опирался на решение ранейшего Собора при Агриппине и на местный обычай[262]. Тогда еще не было во этому вопросу установлено общего согласия Церкви (totius Ecclesiae consensio), не было выражено мнения общего Собора (plenarii concilii)[263]. Поэтому-то Киприан и не считал возможным требовать согласия всех с этим обычаем. После же, среди многих и с разных сторон рассуждений и изысканий, не только было установлено, но и определено иное авторитетом общего Собора, который был после страдания Киприана и еще до нашего рождения. Общее же всегда справедливо предпочитается частному (universum partibus semper jure optimo praeponitur)[264].

Если же св. Киприан не считал своего мнения обязательным, то, следовательно, он допускал, что истинным может быть иное мнение. Но если даже истинно мнение Киприана и донатистов, то нужно все же сказать, что донатисты не правы, отделившись от кафоликов. Они отделяются, конечно, потому что считают общение с ними гибелью для истинной Церкви. Но ведь св. Киприан не отделялся от мысливших иначе; следовательно, Церковь погибла еще во времена Киприана, и Донат получил и крещение, и посвящение не в истинной Церкви. А если Церковь не

погибла при Киприане, то напрасно отделяются донатисты от кафолической Церкви[265].

Но наиболее важно с историко-догматической точки зрения то обстоятельство, что Августин не считает догматического учения о Церкви св. Киприана совершенно полным и последовательно раскрытым: он и у Киприана открывает некоторые элементы того самого учения, которое решительно высказывает сам. Августин обращает особенное внимание на следующие слова Киприана в письме к Юбаяну: «Что будет с теми, кои прежде сего, обратившись от ереси к Церкви, приняты были в Церковь без крещения? — спрашивает Киприан и отвечает: — Господь по милосердию Своему силен даровать им прощение, и тех, кои приняты в Церковь, в Церкви же и опочили, не лишить даров Церкви Своей»[267]. Очевидно, что все же св. Киприан считал таких людей крещеными. Они не могли бы спастись, если бы не были в ковчеге, то есть в Церкви, но как они в ковчеге, когда не возрождены в воде? За их единение с Церковью вода крещения, совершенного вне Церкви, послужила им во спасение. Все те, которые сердцем находятся в Церкви в единстве ковчега, спасаются тою же самою водою, которая для всех противников единства, стоящих сердцем вне, будут ли они в действительности отделены от Церкви или нет, служит на погибель[268].

Такова защита схизматического крещения, которую дает блаженный Августин. Но если действительно схизматическое крещение и **если не одна Церковь обладает Таинствами, то не возможно ли спасение и вне Церкви, и без Церкви**? Не допускается ли тем самым существование многих Церквей, взаимно разделенных, даже друг другу враждебных? Как согласить действительность крещения вне Церкви с единством Церкви? На эти вопросы блж. Августин должен был дать ответы тем более, что донатисты иногда возражали так: вы признаете наше крещение, а мы вашего не признаем; следовательно, наше крещение надежнее, и всякий должен предпочесть наше крещение, как более обеспечивающее ему спасение[269].

Как отвечает блж. Августин на поставленные вопросы?

Крещение схизматиков, говорит Августин, есть то же крещение, но оно не приносит им никакой пользы; мало того, оно приносит им только вред[270]: не к вечной жизни приводит оно, но к вечному наказанию[271]. Золото, несомненно, хорошо, и золотом оно остается у разбойников, но служит дурным целям; имеющий золото не должен быть в сообществе с разбойниками[272]. Многое доброе вообще имеет и доброе назначение; однако истинно добрым бывает только в руках тех, кто хорошо им пользуется.

Свет — здоровым глазам помощь (adjumentum), больным же — мучение. Одна и таже пища одних питает, другим вредит; одно и то же лекарство одних врачует, других ослабляет; оружие одних защищает, другим только препятствует; одежда одних закрывает, других спутывает. Так и крещение одних приводит к Царству, других к осуждению[273], как и волны Чермного моря послужили израильтянам во спасение, а фараону на погибель[274]. При потопе вода погубила тех, кто был вне ковчега, и одним и тем же добрые члены Церкви (boni catholici) спасаются, а злые (mali catholici) или еретики погибают[275]. Апостол Павел о законе говорит: *закон добр, если кто законно употребляет его* (1 Тим. 1, 8). Если же закон кто-либо употребляет незаконно, то закон, очевидно, останется добрым, но будет на погибель злым[276]. Даже о самом Теле и Крови Господней, этой единственной Жертве за наше спасение, апостол говорит: *кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней* (1 Кор. 11, 27)[277]. Почему же нельзя сказать того же самого и о крещении? Неужели всякий, принимающий крещение, бывает необходимо добрым? Крещение хотя и есть благо, но не всем имеющим его оно приносит пользу[278].

Но почему именно схизматическое крещение приносит не оправдание, а осуждение? На это Августин решительно и настойчиво отвечает: потому что **еретики не имеют любви; об этом и говорит их отделение от Церкви.** Кто имеет любовь, не может тот быть еретиком или схизматиком[279]. Кто отделился от Церкви, у того нет любви. Кто не любит единства Церкви, нет у того любви Божией[280]. Кто не держится единства, тот напрасно говорит, будто имеет он Христову любовь[281]. Никакой законной причины отделяться от Церкви быть не может[282], а потому самая схизма есть непременно тяжкий грех[283], который лишает всякой спасительной благодати Таинств. Кто вне Церкви, тот уже не может быть добрым. Самое отделение от Церкви делает его злым[284]. Блж. Августин приводит возвышенную речь апостола Павла, где тот говорит, что какими бы дарованиями он ни обладал, он — ничто, если не имеет любви (см.: 1 Кор. 13, 1–3). Пророчествовал Каиафа (см.: Ин. 11, 49—52), но был осужден. Так и схизматиков не могут спасти Таинства, ибо нет у них любви[285]. Без любви и единства нет Духа Святого, а без Духа нет пользы и от Таинств[286] и невозможна истинная добродетель[287]. Апостол говорит, что если я *знаю все тайны* (sacramenta), *а не имею любви, — то я ничто* (1 Кор. 13, 2). Что такое крещение? Таинство (saeramentum). Очевидно, без любви и оно пользы не принесет. Не сказал, что без любви все перечисленное им — ничто, но что он сам — ничто. Все перечисленное — велико, и я

имею великое, и однако я сам — ничто, если не имею любви. Только любовь делает для меня все полезным. Я могу иметь все великое, но без любви оно не принесет мне пользы[288].

Это основное положение Августин повторяет при ответе на разные вопросы о Таинствах вне единой Церкви. Спрашивали: **рождает ли чад Богу крещение донатистов**? Если рождает, то донатизм есть истинная Церковь, но Церковь едина; две истинных Церкви быть не могут. Если не рождает, то их нужно снова крестить при их обращении[289]. Августин решает это недоумение так. Схизматики отделяются от Церкви не крещением — крещение у них церковное, но именно своей обособленностью; рождает же их не отделение от Церкви, а крещение, которое они сохранили и в отделении от Церкви. Однако они рождены напрасно. Возрожденный в крещении не имеет от этого никакой пользы, если он вообще не сохраняет любви, хотя бы он и не отделялся от Церкви видимо; тем более вне Церкви бесполезны все Таинства. Не имеющий любви или схизматик равно не получают никакой пользы от крещения, пока остаются таковыми. Для грешника, находящегося в Церкви, спасительно начинает быть крещение тогда, когда он приобретает любовь, а для схизматика, когда он соединится с Церковью. Но как первого снова не крестят, так не следует крестить и второго. Он имеет крещение, только без пользы. А когда присоединяется к Церкви, для него полезно становится то, что у него уже было. Церковь рождает чад и сама от своего чрева (per uterum suum), и от чрева своих служанок (per uteros ancillarum), рождает теми же Таинствами, от семени своего Мужа. Не напрасно апостол Павел говорит, что Агарь и Сарра — образы (см.: 1 Кор. 10, 11). Гордые схизматики, не желающие присоединиться к законной матери, подобны Измаилу, который не был наследником Авраама (см.: Быт. 21, 10). Схизматики, обратившиеся к Церкви, подобны сыновьям Иакова, которые, хотя рождены были от служанок, но были его наследниками (см.: Быт. 30, 3). Рожденные в Церкви, но пренебрегшие благодатью, подобны Исаву, сыну Исаака, но отверженному (см.: Быт. 25, 24; Мал. 1, 2—3)[290].

Спрашивали еще: **прощаются ли грехи при крещении у донатистов**? Если прощаются, то у донатистов есть Дух Святой и общество их — Церковь. А не прощаются, крещение их не истинно, и их должно снова крестить[291]. Но могут ли быть прощены грехи там, где нет любви? Крещеный облекся во Христа (см.: Гал. 3, 27), *а кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме* (1 Ин. 2, 11), следовательно, не облекся во Христа, следовательно, не крещен[292].

В ответ на это Августин спрашивает: что же будет, если к крещению приступит лицемер (fictus)? Прощаются ему грехи или нет? Если не прощаются, то его следует крестить снова, когда он перестает быть лицемером, но этого и донатисты не делают. Должно поэтому мыслить так. Крещение Христово возрождает человека, но сердце его, упорное во зле или схизме (sacrilegio), не позволяет произойти отпущению грехов. В обществах, отделившихся от Церкви, люди получают крещение, но та благодать крещения, которая разрешает грехи, если крещаемый — в единении с Церковью, в данном случае как бы парализуется, так что грехи крещаемого удерживаются и не могут быть отпущены[293]. Если же получивший крещение в отделившихся от церковного единства обществах обратится к истинной Церкви, то задерживающая прощение грехов причина устраняется, и прощение грехов наступает без нового крещения; вступает, так сказать, в силу та благодать крещения, которую ранее задерживало ожесточенное упорство и нежелание соединиться с Церковью[294]. Крещение служит схизматикам на погибель, пока нет у них любви единства[295].

Можно представлять действие крещения у схизматиков и так. Грехи крещаемого прощаются, но тотчас же снова на него возвращаются. Таинство свято само по себе (per se ipsum), и крестящийся вне Церкви как бы проходит через узкую полосу света, снова вступая во мрак. На время, именно пока он проходит через эту полосу света, он очищается от грехов, потому что крещение принадлежит Церкви. Но так как тотчас после крещения он снова вступает во мрак своей схизмы (ad dissensionis suae tenebras), то и грехи немедленно возвращаются[296]. А что прощенные грехи возвращаются, если нет братской любви, это наглядно показал Господь, когда говорил о рабе, которому господин простил десять тысяч талантов. Когда же этот раб не сжалился над своим товарищем, который был должен ему сто динариев, то господин приказал отдать ему все, что он был ему должен. Как тот раб на время получил прощение долга, так и крестящийся вне Церкви тоже на время освобождается от своих грехов. Но так как и после крещения схизматик не имеет любви к братьям, остается вне Церкви, то ему снова вменяются все грехи, совершенные и раньше крещения[297]. Прощаются же схизматикам грехи только тогда, когда они любовно соединяются с Церковью. Тогда нет нужды снова их крестить; крещение у них было то же, что и в Церкви, им они не отличались от членов Церкви, но у них был недостаток любви. Когда же этот недостаток восполняется, то им начинает приносить пользу то, что они уже имели. *Любовь покрыва-*

ет множество грехов (1 Пет. 4, 8). Не потому схизматики лишены надежды на спасение, что их крещение недействительно, а только потому, что они — вне Церкви и во вражде к ней. Исав хотя и был рожден от жены, но отделен был от народа Божия за свой раздор с братом. Асир властью жены, но рожденный служанкой, за братскую любовь наследовал землю обетования. Измаил был отлучен от народа Божия не потому, что был рожден от рабы, но потому, что ненавидел брата; ему не принесла пользы даже и власть жены, по воле которой он рожден был от рабы. Так и в крещении рождаются все и, если они в любви с братьями, наследуют землю обетования, не рождаясь снова из чрева матери, но в силу отеческого семени. Если же будут во вражде с братьями, то их участь — участь Измаила[299].

В изложенном учении блаженного Августина о схизматическом крещении нельзя не заметить несколько иной оценки схизматиков, чем та, которую видели мы у св. Киприана. Отрицая крещение вне Церкви, св. Киприан обосновывал это тем, что у еретиков иная вера, то есть говорил о еретиках, с которыми отождествлял и схизматиков. Единая Церковь в своих границах для св. Киприана всецело совпадает с христианством вообще. Блж. Августин считает вполне возможным допустить, что истинная вера может быть сохранена и вне Церкви. В доказательство Августин ссылается даже на некоторые места Священного Писания: на слова апостола Павла в Афинском ареопаге (см.: Деян. 17, 23) и на свидетельство апостола Иакова о том, что и *бесы веруют* (Иак. 2, 19), а они, конечно, вне Церкви[300]. Таким образом, Церковь — понятие более узкое, нежели христианство, понимаемое в смысле известных теоретических положений. Можно быть в согласии с этими теоретическими положениями, но не быть, однако, в Церкви. Для единения с Церковью нужно еще согласие воли (consensio voluntatum)[301]. Кто вне Церкви, тот не может иметь любви[302], этой благодати Нового Завета[303]. Только любовь единства связывает членов Тела Христова между собой и со Христом — Главою Тела Церкви[304], и только при единстве любви воспринимаются дары Святого Духа[305], Который оживляет только одно Тело Церкви[306]. Поэтому-то без единения с Церковью, лишь теоретическое согласие с христианской истиной совершенно бесполезно[307] и вне Церкви нет и спасения. Все можно иметь вне кафолической Церкви, кроме спасения. Можно иметь Таинства, Евангелие, веру в Отца, и Сына, и Духа Святого, но нигде нельзя обрести спасения, кроме кафолической Церкви[308]. Августин приводит мнение св. Киприана: salus extra Ecclesiam non est, и добавляет: Quis negat?[309] Кто отделился от Церкви, как бы

похвально он ни жил, уже по одному тому преступлению, что отделился от Христова единства, не будет иметь жизни, но гнев Божий пребудет на нем[310]. Если у св. Киприана в оценке схизмы применяется мерка строго догматическая, то у блж. Августина вопрос переносится в область более практическую, нравственную. Вполне понятно, что взгляд св. Киприана на схизматиков не так легко мог сделаться общецерковным, потому что всегда остается весьма затруднительным доказать то, что всякий схизматик имеет иную веру. Напротив, всегда ясно, что схизматик не имеет любви; об этом свидетельствует самое его отделение от Церкви. У блаженного Августина схизматик почти приравнивается к ожесточенному грешнику, хотя бы и находящемуся в видимом церковном общении: они оба равно имеют с Церковью общую веру, общие Таинства, но все это ведет разве только к их осуждению.

Итак, у писателей IV века сравнительно со св. Киприаном можно заметить лишь одну особенность: они снисходительнее относятся к схизматикам. По Оптату, схизматики отделились от Церкви ex parte, non ex toto; для Августина они in quibusdam rebus nobiscum sunt, и по мнению Василия Великого, они ἔτι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας. Но по существу писатели IV века вполне согласны как между собой, так и со св. Киприаном. Св. Киприан отвергал всякую благодатную жизнь вне Церкви; вполне согласен с ним и канонический ответ св. Василия Великого, по которому отступившие от Церкви и через раскол (διὰ σχίσματος) не имеют благодати Святого Духа, иерархия их — миряне (λαϊκοὶ γενόμενοι), не могущие преподать благодати Святого Духа (οὐκέτι δυνάμενοι χάριν Πνεύματος Ἁγίου ἑταίροις παρέχειν, ἧς αὐτοὶ ἐκπεπτώκασι). И если в то же время Василий Великий считает возможным принимать раскольников без крещения, а блаженный Августин доказывает действительность крещения вне Церкви, то здесь нельзя усматривать противоречия и допущения подлинно благодатной жизни вне Церкви. Ведь, по Августину, благодать крещения начинает действовать лишь с момента присоединения к кафолической Церкви, почему вне Церкви и нет спасения. Правильное совершение крещения вне Церкви — это, как по Августину, так и по Василию Великому, лишь основание, по которому Церковь может принять в свои недра раскольника и без крещения, причем побуждение к такому принятию усматривают в пользе мира церковного, как [полагает] св. Василий (οἰκονομίας ἕνεκα τῶν πολλῶν), так и 79-е правило Карфагенского Собора (διὰ τὴν τῆς Ἐκκλησίας εἰρήνην καὶ χρησιμότητα, ἐὰν τοῦτο συμβάλλεσθαι τῇ Χριστιανῶν εἰρήνῃ φανείῃ). Очевидно,

допускается [такая] возможность ради мира церковного и перемены практики, так как условия этого мира могут быть совершенно иными. Св. Киприан в письме к Юбаяну, действительно, ради пользы Церкви требовал перекрещивания новациан[311]. Св. Киприан и Фирмилиан определение пользы церковной и зависящей от нее практики считали делом епископа, допуская, таким образом, возможность различного способа приема в Церковь еретиков и раскольников в разные времена и в разных Церквах. Не отрицают этой возможности и Василий Великий с Амфилохием Иконийским, которому св. Василий писал свое каноническое послание. Это, конечно, потому, что отцы всех стоящих вне Церкви почитали равно безблагодатными, но находили возможным, смотря по обстоятельствам места и времени, не требовать иногда от раскольников крещения, если это будет признано полезным для Церкви. Блаженный Августин поясняет, что присоединение к Церкви, уничтожая покаянием смертный грех схизмы, дает раскольнику ту благодать крещения, какой он был лишен и совершенно не имел. Единенение с Церковью делает человека христианином, а вне этого единения он — ничто, хотя бы и был крещен. Тем не менее в суждениях Оптата и Августина о схизматическом крещении можно замечать зачатки учения об opus operatum, которых нет в послании Василия Великого.

В системе блж. Августина получило окончательное развитие, раскрытие и обоснование учение о святости Церкви. Вопрос о святости Церкви, как мы видели, очень часто ставился на обсуждение, преимущественно в полемической литературной борьбе с монтанизмом, новацианством и донатизмом. Что святость Церкви не есть святость входящих в ее состав членов — это было уже установлено в первых шести десятилетиях III века. Эту истину, которая уже легла окончательно в основу церковной практики, блж. Августин только подробнее аргументирует данными из Священного Писания. Святость Церкви понята была как святость всей совокупности освящающих средств, содействующих достижению личной святости и каждым отдельным членом Церкви. Церковь есть такой духовный союз, в котором только и действительны освящающие средства. Основа этого союза — не внешняя только к нему принадлежность и не признание церковного учения, а нравственное единство всех членов в любви: вне Церкви — вне любви, и наоборот. **Церковь, как видимый институт не обеспечивает непременного спасения, а только содействует ему. Отделение же от Церкви ведет к непременной погибели.** Этот пункт учения о Церкви был ясно указан в

раннейшей церковной литературе, но полного раскрытия он достигает только в сочинениях блж. Августина (и Оптата), где ясно и определенно сформулировано **учение о святости Церкви как о святости Таинств**.

Но такую святость донатисты ставили в зависимость от личных качеств иерархических лиц; тем самым, конечно, подрывалась святость самой Церкви. Церковные писатели еще издревле боролись с подобным взглядом. Еще в III веке, преимущественно в борьбе с монтанизмом и новацианством, была окончательно установлена «власть ключей» епископа, но недостаточно выяснены были догматические основы сакраментальной деятельности иерархии вообще. В борьбе с донатизмом прямо был поставлен и требовал богословского разрешения вопрос: **зависит ли действительность Таинства от личных качеств совершителя? Оптат и блж. Августин ответили решительным «нет»**; признаны были даже Таинства, совершенные схизматиками. **Таинство есть достояние не лица, а Церкви**; схизматики могут сохранить Таинства, как сохраняют и церковное учение. **Член иерархии в силу своего церковного положения, церковной должности может преподавать церковные Таинства. Церковь обладает освящающими человека Таинствами независимо от нравственных качеств своих служителей, и в этом ее святость** — вот тот результат, к которому пришла церковная богословская мысль в течение IV века при раскрытии учения о святости Церкви.

ИСТОЧНИКИ И ПОСОБИЯ*

Источники:

Die apostolischen Väter, herausgegeben von F. X. Funk. 2-te, verbesserte Auflage. Tübingen, 1906.

Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit Io. Car. Th. eques de Otto: voll. 1–2. Iustini philosophi et martyris opera. Jenae MDCCCLXXV–MDCCCLXXIX. vol. 8. Theophili episcopi Antiocheni ad Autolycum libri tres. Jenae MDCCCLXI.

Zwei griechische Apologeten, herausgegeben von J. Geffcken. Leipzig und Berlin 1907.

Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung, in armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins deutsche übersetzt von Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian und Lic. Dr. Erwand Ter-Minassianz, mit einem Nachwort und Anmerkungen von Adolf Harnack. TU 31. Leipzig, 1907.

Didascalia et constitutiones apostolorumn Edidit Franciscus Xaverius Funk. voll. 1–2. Paderbornae MDCCCCVI.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum editum consilio et impensis academiae litterarum caesareae vindobonensis:

vol. I. Minucii Felicis Octavius. Recensuit et commentario critico instruxit C. Halm.

vol. III in 3 partibus. Th. C. Cypriani opera omnia. Recensuit et commentario critico instruxit G. Hartel. Vindobonae MDCCCLXVIII–MDCCCLXXI.

vol. XX pars 1. Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera ex recensione Augusti Reifferscheid et Georgii Wissowa. Vindobonae MDCCCLXXXX.

vol. XXVI. S. Optati Milevitani libri VII. Recensuit Carolus Ziwsa. Vindobonae MDCCCLXXXXIII.

vol. XLVII. Quinti Septimi Florentis Tertulliani opera ex recensione Aemilii Kroymann. Vindobonae MDCCCCVI.

Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königlich-Preussischen Akademie der Wissensehaften:

Bd. 3. Origenes Werke. 2-er Bd. Herausgegeben von Prof. Dr. Paul Koetschau. Leipzig, 1899.

* Перечисляем лишь главнейшие источники и пособия, все прочие полностью поименованы при цитировании.

Bd. 4. Der Dialog des Adamantius. Herausgegeben von Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen. Leipzig, 1901.
Bd. 6. Origenes Werke. 3-er Bd. Herausgegeben von Dr. Erich Klostermann. Leipzig 1901.
Bd. 9, 1—2. Eusebius Werke. 2-er Bd. Herausgegeben von Prof. Dr. Eduard Schwartz. Leipzig, 1903, 1908.
Bd. 12, 15, 17. Clemens Alexandrinus. Herausgegeben von Dr. Otto Stählin. Leipzig, 1-er Bd. 1905. 2-er Bd. 1906. 3-er Bd. 1909.
Migne. Patrologiae cursus completus.
Series graeca: T. 7. S. Irenaeus Lugdunensis.
T. T. 8—9. Clemens Alexandrinus.
T. T. 11—14, 16. Origenis opera omnia.
T. 18. S. Methodius episcopus et martyr.
T. 41. S. Epiphanii Cyprii opera.
Series latina: T. T. 1—2. Q. S. F. Tertullianus.
T. 13. Pacianus, Barcilononsis episcopus.
T. T. 32—45. S. Aur. Augustinus, Hipponensis episcopus.
Texts and studies contributions to the biblical and patristic literature ed. by. J. Armitage Robinson.
Vol. III. The rules of Tychonius. Cambridge, 1894.

Русские переводы:

Писания мужей апостольских. Перевод прот. П. Преображенского. СПб., 1895.
Сочинения древних христианских апологетов. Перевод прот. П. Преображенского. СПб., 1895.
Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Перевод прот. П. Преображенского. СПб., 1900.
Покровский А. Философ Аристид и его недавно открытая апология. Сергиев Посад, 1898.
Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Ч. 1 и 2. 2-е изд. Киев, 1891.
Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Перевод свящ. А. Дружинина. Казань, 1900.
Новооткрытое произведение св. Иринея Лионского: «Доказательство апостольской проповеди». Перевод проф. Н. И. Сагарды. Христианское чтение. 1907. Т. 223, ч. 2. С. 664—691, 851—875.
Св. Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полн. собр. его твор. Перевод с греч. проф. Евграфа Ловягина. 2-е изд. СПб., 1905.
Сочинения Евсевия Памфила, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской духовной академии. Т. 1. СПб., 1858.
Творения св. Епифания Кипрского, изданы Моск. дух. академией. М., ч. 1, 1863. Ч. 2, 1864. Ч. 3, 1872.
Постановления апостольские (в русском переводе). Казань, 1864.
Творения св. Иоанна Златоуста, изданы Санкт-Петербургской духовной акад., св. Ефрема Сирина, св. Исидора Пелусиота, св. Василия

Великого и блж. Феодорита, изданы Моск. духов. академией, Тертуллиана и блж. Иеронима, изданы Киевской духовной академией, Оригена и блж. Феофилакта, изданы Казанской духовной академией.

Пособия:

а) на русском языке:

Аквилонов Е. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894.

Богдашевский Д. И. Лжеучителя, обличаемые в Первом послании ап. Иоанна. Киев, 1900.

Его же. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904.

Болотов В. В., проф. Лекции по истории древней Церкви. СПб., вып. 1, 1907; вып. 2, 1910.

Герье В. Блаженный Августин. М., 1910.

Глубоковский Н. Н., проф. Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. Кн. 2. СПб., 1910.

Горский А. В. История евангельская и Церкви апостольской. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902.

Дружинин А., свящ. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900.

Дюшен Л. История древней Церкви. Перев. с франц. Т. 1. М., 1912.

Заозерский Н. А., проф. О сущности церковного права. – Богословский вестник, 1909, т. 8.

Его же. Иерархический принцип церковной организации. – Богословский вестник, 1911, т. 1.

Зом Руд. Церковный строй в первые века христианства. Перевод А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906.

Иванцов-Платонов А. М., прот. Ереси и расколы первых трех веков христианства. М., 1877.

Касицын Д. Ф. Расколы первых веков христианства. Монтанизм, новацианство, донатизм и влияние их на раскрытие учения о Церкви. М., 1889 (Прибавления к творениям свв. отцов. Ч. 43 и 44).

Кипарисов В. О церковной дисциплине. Сергиев Посад, 1897.

Клитин Александр. Подлинность Посланий св. ап. Павла к Тимофею и Титу. Киев, 1887.

Курганов Ф., проф. Свидетельствовал ли св. Ириней, епископ Лионский, о приматстве и непогрешимом учительстве Римской Церкви, в частности — ее первосвященника? Казань, 1893.

Кутепов Н. Раскол донатистов. Казань, 1884.

Мансветов Ив. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879.

Молчанов Алексий, свящ. Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви. Казань, 1888.

Муретов М. Д., проф. О значении термина καθολικός. Приложение к книге «Древнееврейские молитвы под именем ап. Петра». Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905.

Мышцын В. Н. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.
Никанор, архим. Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви. 2-е изд. Казань, 1871.
Сильвестр, архим. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872.
Смирнов С. И. Духовный отец в древней восточной Церкви, ч. 1. Сергиев Посад, 1906.
Штернов Николай. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Курск, 1889.
Феофан, епископ. Толкование Послания св. ап. Павла к Ефесянам. 2-е изд. М., 1893.
Фивейский Мих., свящ. Духовные дарования в первоначальной христианской Церкви. М., 1907.

б) на иностранных языках:
Achelis Hans. Hippolytstudien. TU 16, 1. Leipzig, 1897.
Adam Karl. Der Kirchenbegriff Tertullians. Paderborn, 1907.
Aitken M. A. Apostolical succession considered in the light of the facts of the history of the primitive church. London, 1903.
Adhémar d' Alès. La théologie de saint Hippolyte. Paris, 1906.
– La théologie de Tertullien. Paris, 1905.
– Tertullien et Culliste. Revue d'histoire ecclésiastique, t. 13. 1912.
Bardenhewer O. Patrologie. 3-te Aufl. Freiburg im Breisgau, 1910.
Batiffol Pierre. Études d'histoire et de théologie positive. 2-me ed. Paris, 1902.
– L'église naissante et le catholicisme. 3-me éd. Paris, 1909.
Beuzart P. Essai sur la théologie d' Irénée. Paris, 1908.
Boehmer H. Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1906.
Bownetsch Nathanael. Hippolyts Kommentar zum Hohelied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben. TU 23, 2. Leipzig, 1902.
– Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus. TU 26: a. Leipzig, 1904.
– Der Schriftbeweis für die Kirche aus der Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt. Theologische Studien. Theodor Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht. Leipzig, 1908.
Böhringer Friedrich. Die Alte Kirche. Th. I–IV. 2-te Ausgabe. Stuttgart, 1873–1874.
Bruders Heinrich. Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr. Mainz, 1904.
– Mt. 16, 19; 18, 18 und Io 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1910, 1911.

Cremer Hermann. Biblisch-theologisches Wörterbuch des Neutestamentlichen Gräcität. 9-te Aufl. Gotha, 1902.
Dannreuthor Henri. Du témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premieres siécles. Nancy 1878.
Döllinger. Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg, 1853.
Ernst Johann. Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit. Mainz, 1905.
– Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mainz, 1901.
Esser Gerhard. Die Busschriften Tertullians «De paenitentia» und «De pudicitia» und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn, 1905.
Fechtrup Bernhard. Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre. Münster, 1878.
Frank Fr. Die Büssdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrhundert. Mainz, 1867.
Funk F. X. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1-er Bd. Paderborn, 1897.
– Die Echtheit der ignatianischen Briefe. Tübingen, 1883.
– Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. – Theologische Quartalschrift. 1906.
Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Tübingen. 1-er Bd. 1909. 3-er Bd. 1910.
– Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig, 1-er Bd. 1897; 2-er Bd. 1904.
– Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2-te Aufl. Leipzig, 1906.
– Die Lehre der zwölf Apostel. Prolegomena. TU 2, 1. Leipzig, 1884.
– Der erste Klemensbrief. Sitzungsberichte der Königlich-Prussischen Akademie der Wissenschaften. 1909.
Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther. – Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876.
– Die Altercatio Simonis Judaei et Theophyli Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche. TU. 1, 3. Leipzig, 1883.
– Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig, 1910.
– Ueber den dritten Johannesbrief. TU 15, 3b. Leipzig, 1897.
Lapsi. RE 3. Bd. 11.
Novatian. RE 3. Bd. 14.
Heinisch Paul. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster i. W., 1908.
Hoennicke Gustav. Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin, 1908.
Holl Karl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898.
Huther Job. ed. Cyprians Lehre von der Kirche. Hamburg und Gotha, 1839.

Knopf Rudolf. Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen, 1905.
Koch Hugo. Cyprian und der römische Primat. TU 35, 1. Leipzig, 1910.
— Sündenvergebung bei Irenäus. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1908.
Kustlin Julius. Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testamentes. 2-te Aufl. Gotha, 1872.
Labriolle P. La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique. Revue d'histoire et de littérature religieuses. t. 11, 1906.
Leipoldt Johannes. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1-er Th. Leipzig, 1907.
Liechtenhan Rudolf. Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen, 1901.
Loisy Alfred. L'évangile et l'église. 4-me éd. Ceffonds, 1908.
Lools Friedrich. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle, 1906.
Meritan I. L'ecclésiologie de L'épitre aux Ephésiens. Revue biblique internationale. t. 7. 1898.
Michand E. L'ecclésiologie de St. Cyprien. Revue internationale de théologie. 1905.
— L'ecclésiologie de Tertullien. Revue internationale de théologie. 1905.
Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'a invasion arabe. Paris, t. 1. 1901. t. 2. 1902.
Nitzsch Friedrich. Grundriss der Christlichen Dogmengeschichte. 1-er Th. Berlin, 1870.
Peters Johannes. Der heilige Cyprian von Karthago, Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi, in seinem Leben und Wirken dargestellt. Regensburg, 1877.
Poschmann Bernhard. Die Sichtbarkeit der Kirche nach Lehre des hl. Cyprian. Paderborn 1908.
Prenschen Erwin. Tertullian. De paenitentia. De pudicitia. Herausgegeben von Erwin Prenschen. Freiburg im Breisgau, 1891. 2-te Aufl. Tübingen, 1910.
— Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. – Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1910.
Reinkens Joseph. Die Lehre des heiligen Cyprian von der Einheit der Kirche. Wüzburg, 1873.
Rettberg Friedrich Wilhelm. Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Karthago. Göttingen, 1831.
Ribbeck Ferdinand. Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche. Elberfeld, 1857.
Ritschl Albrecht. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2-te Aufl. Bonn, 1857.
Rolffs Ernst. Das Indulgenz-Edict des rümischen Bischofs Kallist. TU 11, 3. Leipzig, 1893.
— Urkunden aus dem antimontanistischen Kämpfe des Abendlandes. TU 12, 4. Leipzig, 1895.

Romeis Capistran P. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Paderborn, 1908.
Schanz. Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1897.
– Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1893.
Schwane Joseph. Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit. 2-te Aufl. Freiburg im Breisgau, 1892.
Seeberg Reinhold. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. Erlangen, 1885.
Seitz Anton. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1903.
– Cyprian und der römische Primat oder urchristliche Primatsentwicklung und Hugo Kochs modernistisches Kirchenrecht. Regensburg, 1911.
Soden Hans von. Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe. Rom, 1909.
Specht Thomas. Die Lehre von der Kirche nach hl. Augustin. Paderborn, 1892.
Stufler Johann. Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907.
– Die Sündenvergebung bei Origenes. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1907.
– Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung. – Zeifschrift für katholische Theologie. 1907.
Tillemont. Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles. tt. 3–4. Paris 1695–1696.
Thomasius. Die Dogmengeschichte der alten Kirche. 2-te Aufl. Erlangen, 1886.
Turmel Joseph. Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente. 3-me éd. Paris, 1904.
– Tertullien. 2-me éd. Paris, 1905.
Voigt Heinrich Gisbert. Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Leipzig, 1891.
Volkmar F. Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich, 1855.
Weizsäcker Carl. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3-te Aufl. Tübingen und Leipzig, 1902.
Zahn Theodor. Der Hirt des Hermas. Gotha 1868.
– Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 1–2. Erlangen und Leipzig,1888–1892.
– Glaubensregel und Taufbekenntniss in der alten Kirche. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 2-te Aufl. Erlangen und Leipzig, 1898.
Einleitung in das Neue Testament. Bd. 2. 3-te Aufl. Leipzig, 1907.
Zorell Franciscus. Novi Testamenti lexicon graecum. Parisiis, 1911.

Сокращения:

CAG... Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, ed. de Otto.
CSEL... Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.

GrchSch... Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

PG... Migne. Patrologiae cursus completus, series graeca.

PL... Migne. Patrologiae cursus completus, series latina.

RE 3... Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, im dritten Auflage herausgegeben von Albert Hauck.

TU... Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack (oder von Adolf Harnack und Carl Schmidt).

ПРИМЕЧАНИЯ

О НЕОБХОДИМОСТИ ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКОЙ АПОЛОГИИ ДЕВЯТОГО ЧЛЕНА СИМВОЛА ВЕРЫ

Печатается по изданию: О необходимости историко-догматической апологии девятого члена Символа веры. — Богословский вестник, 1913, февраль, Сергиев Посад. Подписано: Владимир Троицкий.

Работа является речью в собрании Совета Московской духовной академии 11 декабря 1912 г. перед защитой магистерской диссертация на тему «Очерки из истории догмата о Церкви».

[1] Напоминания I, 22–23. Русский перевод доцента П. Пономарева. Казань, 1904. С. 39. 40.
[2] Там же. I, 23. С. 43.
[3] Церковный строй в первые века христианства. Перев. А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906. С. 28–29 прим.
[4] A. Harnack. Ueber den dritten Johannesbrief. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. 15, 3 b. Leipzig, 1897. SS. 21. 24.
[5] Carl Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3-te Aufl. Tübingen und Leipzig, 1902. S. 621.
[6] История первых веков христианства. Т. 5. Евангелия и второе поколение христианства. Перев. Э. А. Серебрякова. Изд. Н. Глаголева. СПб. С. 195.
[7] Heinrich Julius Holtzmann. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament 3-te Aufl. Freiburg i B. 1892. SS. 290–291. Adolf Jülicher. Einleitung in das Neue Testament. 5 und 6-te Aufl. Tübingen, 1906. § 13, 4. SS 166–169.
[8] Adolf Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. 1-er Bd. Leipzig 1897. SS. 480–485.
[9] Contra haer. IV 33. Migne, PG, T. 7. Col. 1077B. Cfr.: III, 2, 2; 3, 2; 3; IV, 26, 2–5. V, 20, 1. Coll. 847A. 848B. 1053C. 1036A–B. 1177A–B.
[10] Die Entstehung der altkatholischen Kirche. SS. 444–445.
[11] Friedrich Böhringer. Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographieen. 2-te Aufl. 2-er Band. Die alte Kirche. 2-ter Th.: Das 2-te Jahrhundert. Irenäus, der Bischof von Lugdunum, oder die Bildung der altkatholischen Kirche und Kirchenlehre im Kampfe mit dem Gnostizismus. Stuttgart 1873. SS. 424–425. Cfr.: Friedrich Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. I Th. Berlin, 1870. S. 255.
[12] Friedrich Loots. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4 te Aufl. Haile, 1906. § 19, 3. S. 135.
[13] A. Harnack. Chronologie. I. S. 200.
[14] Johannes Leipoldt. Geschichte des neutestamentichen Kanons. 1-er Theil Leipzig, 1907. S. 161.
[15] F. Loots. Leitfaden der Dogmengeschichte 4. § 24, I. S. 172.

[16] Ernst Rolffs. Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristichen Literatur, herausgegeb. von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. 11, 3. Leipzig, 1893. S. 10.
[17] Tertull. De pudic. Cap. 1. CSEL, Vol. 20, 1, p. 220 5–6.
[18] A. Ritschl. Die Entstehung der altkatholischen Kirche. S. 372.
[18] A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. 1-er Bd. Tübingen, 1909. S. 409.
[20] Cap. I. CSEL, Vol. 20, I. p. 220, 7–8.
[21] De pudic. cap. 21. CSEL, vol. 20, I. p. 271, 8–10.
[22] Tertullian. De paenitentia. De pudicitia. Herausgegeben von Lic. Eracin Preuschen. Freiburg. I. B. 1891. Einleitung. S. VIII.
[23] A. Harnack. Novatian. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, im dritten Auflage herausgegeben von Albert Hauck. Bd. 14. S. 229.
[24] A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte 4. I. S. 444.
[25] С. И. Смирнов. Духовный отец в древневосточной Церкви. Ч. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 240.
[26] Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, herausgeg. von Erwin Preuschen. 1902. SS. 177. 182. Cfr.: F. Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte 4. § 29, 4. S. 259. A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte 4. I. SS. 447–449.
[27] Optatus. De schism. Donat. V, 4. CSEI. Vol. 26. p. 127, 16. Cfr.: Augustin. Contra Cresconium IV, 16, 19. Migne, PL, T. 43. Col. 559.
[28] Theologische Literaturzeitung. 1909. № 2, Sp. 33.

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ДОГМАТА О ЦЕРКВИ

Печатается по изданию: Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. Подписано: Владимир Троицкий, и. д. доцента Московской духовной академии.

На титульном листе экземпляра, хранящегося в библиотеке Сретенского монастыря, имеется надпись: «Дорогому Николаю Петровичу Сапожникову в день Ангела с сердечным пожеланием под иным именем служить Церкви от автора. 1912, XII, 6».

Текст печатается с незначительными стилистическими исправлениями, слова, вставленные для ясности, заключены в прямые скобки. Цитаты Священного Писания выделены курсивом. Авторская разрядка в тексте дана прямым полужирным шрифтом.

После окончания в 1910 году духовной академии со степенью кандидата богословия Владимир Троицкий был оставлен в ней профессорским стипендиатом. Через год состоялось его назначение на должность доцента на кафедру Священного Писания Нового Завета. Примерно к этому времени можно отнести и начало работы над магистерской диссертацией «Очерки из истории догмата о Церкви» — темы, к которой автор впоследствии неоднократно возвращался и которая стала одной из главнейших в богословском и публицистическом наследии священномученика.

Отдельные главы будущей диссертации публиковались в «Богословском вестнике» в мае — октябре 1912 года как отдельные статьи: «Понятие о Церкви в противоиудейской полемике с донатизмом», «Вопрос о Церкви в догматической полемике с донатизмом. Оптат Милевийский», «Вопрос о Церкви в полемике блаженного Августина против донатистов» (без окончания). Основные тезисы будущей диссертации исследовались в работе «Новозаветное учение о Церкви», опубликованной в «Голосе Церкви» в мартовском, майском и июньском номерах за 1912 год. Написанная еще очень молодым человеком (автору было 26 лет), работа поражает научной и богословской зрелостью, глубоким знанием источников, особенно творений святых отцов и памятников древней церковной письменности.

Работа над магистерской диссертацией заняла два года и к весне 1912 года была закончена и подана на прочтение рецензентам: профессору МДА по кафедре апологетики Глаголеву С. С. и профессору по кафедре Священного Писания Нового

Завета Муретову М. Д. 25 сентября того же года, в день памяти преподобного Сергия Радонежского, Владимир Троицкий пишет предисловие к своей диссертации и отдает ее в синодальную типографию в Сергиевом Посаде. В конце ноября назначенные рецензенты предоставили свои отзывы. В отзыве проф. Глаголева С. С., в частности, говорилось: «Такие книги, как книга г. Троицкого, не часто являются на Руси. Появление их есть праздник богословской науки». Проф. Муретов М. Д. отметив, что труд г. Троицкого «не только восполняет, но и всецело превосходит работы его русских предшественников», закончил свой отзыв высокой оценкой: «Если бы от меня зависело, я бы без всяких колебаний признал бы диссертацию Троицкого вполне достойной не только магистерской, но и докторской степени». (Журнал собраний совета Московской духовной академии за 1912 год. — Богословский вестник. 1913, № 7–8, С. 584, 589; М. Д. Муретов. Критико-библиографическая заметка о книге Вл[адимира] Троицкого «Очерки из истории догмата о Церкви». Сергиев Посад, 1912 г. — Богословский вестник, 1913, февраль, март. Рецензии также см.: Без Церкви нет христианства. — Донской православный вестник. 1915, № 3; А. Пологов. — Душеполезное чтение. 1913, № 4; о диспуте 11 декабря 1912 года. — Церковные ведомости. Прибавления, 1912, № 50. О присуждении ученой степени отзывы см.: Праздник для богословской науки. — Русское слово. 1913, № 12.

Защита диссертации сотоялась 11 декабря 1912 г. в собрании Совета Московской духовной академии в присутствии ее ректора — Феодора (Поздеевского), епископа Волоколамского, и всей ученой корпорации. По традиции защита имела форму диспута. 16 января 1913 г. Священный Синод утвердил Владимира Троицкого в звании магистра богословия и в должности доцента. В марте этого же года магистерская работа была удостоена Макарьевской премии.

Краткий обзор работы см. в Очерке жизни и творчества священномученика Илариона (Троицкого), архиепископа Верейского (с. 14–23 настоящего издания).

1

НОВОЗАВЕТНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ

Новозаветное учение о Церкви может быть предметом особого исследования; ему посвящены и в русской богословской литературе особые труды (см.: Ив. Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. М., 1879; Е. Аквилонов. Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894). В своем исследовании, предмет которого — история догмата о Церкви, мы можем, конечно, дать только самый общий очерк новозаветного учения, который, не имея самостоятельного и безотносительного научного значения, может служить только как бы введением к истории собственно **догмата** о Церкви. Впрочем, и в дальнейших главах своего исследования, нам иногда придется обращаться к священным книгам Нового Завета, а кроме того, и самая история догмата о Церкви является как бы истолкованием учения новозаветного.

[1] См.: Ин. 3, 17.

[2] См.: Ин. 15, 10: пребудете в любви Моей, как и Я... пребываю в любви Его.

[3] См.: Ин. 3, 3, 5, 7.

[4] См.: Ин. 3, 13–17.

[5] См.: 1 Ин. 5, 12.

[6] См.: Ин. 3, 6.

[7] Vgl.: Paul Wolff. Die Entwickelung der einen christlichen Kirche durch Athanasius, Augustin, Luther. Eine Kirchen-und dogmengeschichtliche Studie. Berlin, 1889. S. 2–6.

[8] См.: Деян. 1, 8: «Λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς».

[9] См.: Ин. 14, 27; 15, 19, 17 14, 16.

[10] См.: Мф. 21, 5–7; Мк. 11, 2, 7; Лк. 19, 30, 35.

[11] См.: Лк. 4, 6; Мф. 4, 6, 9.

[12] См.: Мк. 16, 16.

[13] См.: Лк. 9, 54–56.

[14] См.: Мф. 23, 8–10.

[15] См.: Ин. 15, 4–6.
[16] См.: Ин. 15, 16, 18–21; 16, 2–4, 20, 33; 17, 14, 16.
[17] См.: Мф. 5, 5; Лк. 12, 32.
[18] См.: Ин. 10, 16.
[19] См.: Мф. 21, 33–43.
[20] См.: Мф. 15, 24.
[21] См.: Мф. 26, 13: «Ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ».
[22] См.: Ив. Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. С. 74–75. Вообще см.: гл. 1: «Жизнь Церкви на земле, рассматриваемая с внешней стороны». С. 74–124. Cfr.: Alfred Loisy. L'évangile et l'eglise. 4-me éd. Ceffonds, 1908, p. 153: On a vue que l'Évangile de Jésus avait déjà un rudiment d'organisation sociale, et que le royaume aussi devait avoir forme de société.
[23] Vgl.: P. Wolff. op. cit., S. 3–4.
[24] См.: Мф. 13, 19–23.
[25] См.: Мф. 13, 29–30.
[26] См.: Лк. 14, 21 и Мф. 22, 10.
[27] «В вопросе о Церкви важно с возможною ясностью представлять себе и то, чему учит Евангелие, и то, чему оно не учит». — Проф. М. М. Тареев. Основы христианства. Т. 2. Сергиев Посад, 1908. С. 345, прим.
[28] См.: Лк. 24, 49 и Деян. 1, 8; 12.
[29] См.: Деян. 2, 4, 16.
[30] См.: Деян. 2, 42 и др.
[31] Самое уже название «ἐκκλησία» определяет и некоторые свойства именуемого общества. Не всякое «общество», не всякое «собрание» можно назвать ἐκκλησία, а только собрание людей, чем-либо объединенных. В классическом словоупотреблении ἐκκλησία обозначало собрание граждан: ἐκκλησία = οἱ ἔκκλητοι, которых собирал особый κῆρυξ. Ἐκκλησία — собрание, составившееся по закону. Поэтому ἐκκλησία заключает в себе два признака: упорядоченное единство и призвание (κλῆσις, ἐκκαλεῖν). Филологический анализ слова ἐκκλησία дает Dr. Hermann Cremer (Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität, 9-te Auflage. Gotha, 1902. S. 548–551), а также Смирнов С. К. (Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении Послания апостола Павла к Ефесеям. М., 1873. С. 83–85), Руд. Зом. (Церковный строй в первые века христианства. Перев. А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906. С. 33–38). Весьма замечательно, что на латинский язык слово ἐκκλησία не переводилось, а лишь транскрибировалось — ecclesia, хотя в латинском языке есть несколько слов для обозначения общества. Очевидно, ни одно из латинских слов не было признано вполне и точно передающим смысл греческого ἐκκλησία, которое выражает ту мысль, что Бог выделил Свою часть людей и **призвал** их в особое общество. См.: Prof. Adolf Deissmann. Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckte Texte der hellenistisch-römischen Welt. 2-te und 3-te Aufl. Tübingen, 1909. S. 79–80.
[32] Vgl.: Prof Dr. Schanz. Der Begriff der Kirche. Theologische Quartalschrift. 1893. S. 535; Carl Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3-te Aufl. Tübingen und Leipzig, 1902. S. 597; Pierre Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. 3-me éd., Paris, 1909, p. 90–91.
[33] См.: Деян. 9, 1–28.
[34] См.: Деян. 9, 15.
[35] См.: Деян. 6, 7.
[36] См.: Деян. 8, 14.
[37] См.: Деян. 8, 26–39.
[38] См.: Деян. 15, 23–29.
[39] Vgl.: A. Loisy. L'évangile et l'église[4], p. 134–138.
[40] Иногда קָהָל переводится и словом συναγωγή, но редко, обычно же словом συναγωγή передается еврейское слово עֵדָה, обозначающее обыкновенное собрание. עֵדָה всегда переводится συναγωγή и никогда ἐκκλησία. (Cremer. Bibl. theol. Wörterbuch[9]. S. 548–549. Vgl.: Harnack A. Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des

Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Leipzig, 1910. S. 12.)

[41] Ср.: Ин. 9, 2. См.: Проф. М. М. Тареев. Основы христианства. Т. 2. С. 346–347. Friedrich Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4-te Aufl. Halle, 1906. § 6, 2 b. S. 38; Gustav Hoennicke. Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Berlin, 1908. S. 346–347, 248–249. Впрочем, Cremer в выборе термина ἐκκλησία, кроме связи с ветхозаветной терминологией, отмечает оппозицию еврейской синагоги. См.: Bibl.-theol. Wörterbuch. S. 549.

[42] Деян. 20, 28. Рим. 16, 16. 1 Кор. 1, 2; 10, 32; 11, 16, 22; 15, 9. Гал. 1, 22. 1 Сол. 2, 14. 1 Тим. 3, 5, 15 и др.

[43] Числ. 16, 3; 20, 4. Втор. 23, 2–4. 9. 1 Пар. 28, 2. Мих. 2, 5. См.: קְהַל הָאֱלֹהִים. 13, 1. Vgl.: J. Meritan. L'ecclésiologie de l'épitre aux Éphésiens Revue biblique internationale. 1898. T. 7. P. 346–347. Ioseph Knabenbauer. Cursus Scripturae Sacrae 1, 2. Evangelium secundum s. Matthaeum, pars altera. Parisiis, 1893. p. 54.

[44] Cremer. Bibl.-theol. Wörterbuch[9]. S. 550.

[45] «То обстоятельство, что Христос назвал основанное Им общество ἐκκλησία, имеет особенное полемическое значение против протестантов. Протестанты носятся с «невидимою» Церковью. Но в понятии ἐκκλησία заключается сильный момент видимости. Поэтому в выражении «невидимая Церковь» заключается contradictio in adjecto. Никакой невидимой Церкви быть не может. В невидимом можно участвовать только духовно, в ἐκκλησία не иначе как телом». — Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 1. Введение. СПб., 1907. С. 13.

[46] I. Ἐκκλησία в ед. числе и с членом обыкновенно обозначает: 1) первоначальную Церковь Иерусалима и Иудеи, когда не было других Церквей — Деян. 5 и 8, 1, 3. Гал. 1, 13. 1 Кор. 15, 9. Фил. 3, 6; 2) сумму Церквей в Иудее, Самарии и Галилее — Деян. 9, 31; 3) местную Церковь в Иерусалиме — Деян. 11, 22; 12, 1, 5; 15, 4. В Фессалониках — 1 Сол. 1, 1. 2 Сол. 1, 1. В Коринфе — 1 Кор. 1, 2; 6, 4; 14, 12, 23. 2 Кор. 1, 1. Рим. 16, 23. В Кенхрее — Рим. 16 гл. В Лаодикии — Кол. 4, 16. В Антиохии — Деян. 13, 1, 15, 2. Семь Церквей в Асии — Откр. 2–3 гл. В Ефесе — Деян. 11, 21; 14, 27; 20, 17. 1 Тим. 5, 16. В Кесарии — Деян. 18, 22, в подобном же смысле Иак. 5, 14. 3 Ин. 9, 10; 4) собрание местной Церкви — Деян. 15, 22. 1 Кор. 14, 33; 5) домашнюю церковь в Ефесе — 1 Кор. 16, 19. В Риме — Рим. 16, 9. В Колоссах — Кол. 4, 15. Флм. 2.

II. Слово ἐκκλησία в ед. числе без члена означает: 1) каждую местную Церковь в известном округе — Деян. 12, 23; 2) вообще каждую местную Церковь — 1 Кор. 14, 4; 4, 17. Флп. 4, 15; 3) собрание местной Церкви — 1 Кор. 14, 29, 36; 11, 18. 3 Ин. 1, 3, 6, 9.

III. Ἐκκλησία во множ. числе означает: 1) сумму местных Церквей определенного округа с указанными или подразумевающимися названиями: в Иудее — 1 Сол. 2, 14. Гал. 1, 22. В Галатии — 1 Кор. 16, 1. Гал. 1, 2. В Сирии и Киликии — Деян. 15, 41. В Дервии и Листре — Деян. 16, 5. В Македонии — 2 Кор. 8, 1, 19. В Асии — 1 Кор. 16, 19. Откр. 1, 4, 11, 20; 2, 7, 11, 17, 29; 3, 6, 13, 22; 22, 16; 2) неопределенное число местных Церквей — 2 Кор. 11, 8, 28; 8, 23, 24. Рим. 16, 4, 10; 3) сумму всех местных Церквей — 2 Сол. 1, 4. 2 Кор. 7, 17; 11, 16; 14, 32. 2 Кор. 12, 13; 4) собрание всех местных Церквей — 1 Кор. 15, 24.

IV. Ἐκκλησία в ед. числе обозначает: 1) единую универсальную Церковь, которую представляет собой местная индивидуальная Церковь — 1 Кор. 10, 32; 11, 22 и, вероятно, 12, 28. Деян. 20, 28. 1 Тим. 3, 5, 15; 2) единую универсальную Церковь абсолютно — Кол. 1, 18, 24. Еф. 1, 22; 3, 10, 21; 5, 23, 24, 25, 27, 29, 42. Мф. 16, 18.

В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 432, прим. Vgl.: A concordance of the greek Testament, edited by Rev. W. F. Moulton and Rev. A. S. Geden. 2 ed. Edinburgh, 1899. P. 316–317.

[47] Весьма замечательно в данном случае мнение Cremer'a, которое мы и считаем не лишним привести. «Что ἐκκλησία первоначально означает все общество (die Gesammtgemeinde) и только уже потом — отдельную общину, это явствует из ветхозаветной основы, а также из основоположительного слова Христа (Мф. 16, 18), которое утверждается на основе ветхозаветного понятия קְהַל יְהוָה. Известное противоположное мнение, будто ἐκκλησία первоначально обозначало отдельную общину и отсюда только образовалось позднейшее обозначение целого общества, через что

потом и слово Христа (Мф. 16, 18) должно быть объявлено неподлинным; это мнение опирается на незнании или на пренебрежении ветхозаветной основы словоупотребления и характерно для ценности этой "историко-критической" операции» (Bibltheol. Wörterbuch[9]. S. 550). Руд. Зом утверждает, что в Новом Завете ἐκκλησία означает только универсальную Церковь, а частная община называется ἐκκλησία только как отобраз единой универсальной общины. «Существует единая только экклезия, собрание **всего христианства в целости**, но у этой единой экклезии бессчетные формы явлений... Не существует собрания местной или домашней общины как таковой. Что мы фактически можем назвать собранием местной общины, именно общее собрание христиан известного города, есть то, что оно есть, не как это собрание местной общины, но как форма явления экклезии, собрания всего народа христиан. Собрание христиан одной местности носит название экклезии, потому что представляет собрание не этой местной общины, но всего христианства» («Церковный строй в первые века христианства». С. 40–41). Но, конечно, Зом исходит в данном случае из своих догматически предвзятых воззрений. По мнению Зома, слово ἐκκλησία в Новом Завете обозначает не явление, а лишь отвлеченное понятие.

[48] Для обозначения христиан употребляется ἅγιοι· Деян. 9, 13, 32. 1 Пет. 2, 1. Рим. 1, 7; 15, 25–27. 1 Кор. 6, 2; 7, 14. 2 Кор. 1, 1; 2. 13, 12; 8, 4; 9, 1; 16, 15. Кол. 1, 2, 4, 26; 3, 12. Еф. 1, 1, 4, 15; 2, 29; 3, 18; 5, 3. Флм. 4, 21, 22. 1 Сол. 5, 27. 1 Тим. 5, 10. Тит. 2, 3. Флм. 5. Евр. 3, 1; 6, 10.

[49] Cremer. Bibl.-theolog. Wörterbuch[9]. S. 44 ff. особ. S. 54.

[50] Втор. 7, 6. 14, 2, 21. Исх. 19, 6. Втор. 26, 19. 28, 9 и др.

[51] Втор. 33, 3. Пс. 15, 3; 33, 10. Иер. 2, 3 и др.

[52] Кол. 3, 12. Рим. 1, 7. 2 Кор. 1, 2. 1 Пет. 1, 1. «Поскольку верующие изъемлются из греховного мира и принимаются в общение с Богом Искупителем через Святого Духа, к ним также прилагается эпитет ἅγιοι». (С. М. Зарин. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1907. С. 19 прим.) «Словам ἅγιοι и κλητοὶ ἅγιοι апостол Павел придает первоначальное значение "посвященного" и отделенного, без того, чтобы совершенство жизни было в полной гармонии с высотой призвания. Это смысл, в котором большая часть ветхозаветных писателей употребляют еврейское קָדוֹשׁ». J. Meritan. Revue biblique. 1898. T. 7. P. 348. См. еще: Schanz. Der Begriff der Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1893. S. 547–548. Впрочем, Cremer отрицает значение избранности за еврейским קָדוֹשׁ. Идея избранности, по его мнению, преимущественно оттеняется ветхозаветным термином חֲסִידִים (hasidim. — *Прим. ред.*), который LXX обычно передают словом ὅσιοι, но этот перевод в Новый Завет не перешел, а потому и новозаветное ἅγιοι, заменяя קָדוֹשׁ и חֲסִידִים, сохраняет в своем значении идею избрания. См. Bibl.-theol. Wb[9]. S. 57.

[53] См.: 2 Пет. 1, 10: «Ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν».

[54] Ис. 43, 20, 21. Исх. 19, 5.

[55] Втор. 32, 9. Исх. 19, 5. Втор. 4, 20; 9, 26, 29.

[56] Еврейское слово חֶבֶל обозначает веревку (Нав. 2, 15), в частности, веревку землемерную (חֶבֶל מִדָּה — Мих. 2, 5. Зах. 2, 5). Отсюда значение — отмеренная часть земли, земля, заключенная в определенные границы (Нав. 19, 9. Втор. 3, 4. Нав. 18, 5. Числ. 18, 20, 24. 32, 19. Руф. 4, 6. Соф. 2, 5 и мн. др.)

[57] Отдельные выражения ап. Павла для правильного их понимания нуждаются в более подробном истолковании, а потому свое изложение учения ап. Павла о Церкви мы и будем сопровождать некоторыми экзегетическими замечаниями.

[58] Cfr.: суждения J. Meritan'a. Revue biblique 1898. T. 7. P. 343–344, 353.

[59] Рим. 12, 4, 5. 1 Кор. 6, 15; 10, 17; 12, 13, 27; Еф. 1, 23; 4, 4, 12, 16, 25; 5, 23, 30. Кол. 1, 18, 21; 2, 19; 3, 15.

[60] См. Рим. 9, 4–5.

[61] «Χωρὶς Χριστοῦ». «Χωρίς» указывает на лишение чего-нибудь через удаление от предмета. Апостол имеет в виду не читателей только послания из язычников, а язычество вообще в его целом. — Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 383.

[62] См.: Богдашевский, цит. соч. С. 385.

[63] Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 388–389.

[64] См. толкование Еф. 2, 14–15 у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 391–404. См.: Епископ Феофан. Толкование Послания св. апостола Павла к Ефесеям. 2-е изд. М., 1893. С. 173: «Оградою народа Божия был закон, по коему они Богу служили и угождали и коим оправдывались пред Ним во грехах и к Нему приближались. Но этот же закон служил стеною, отгораживавшею народ Божий от всех других народов, так что ни те, ни другие смешиваться не могли никак».

[65] См.: Рим. 10, 4. Кол. 2, 14. Проф. Богдашевский, цит. соч. С. 402–407. Еп. Феофан, цит. соч. С. 173–174, 178.

[66] См.: Рим. 9, 21–26. В послании Еф. 2, 16: есть выражение: *в одном теле примирит обоих* — «καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι». Некоторые экзегеты под ἓν σῶμα разумеют Церковь, соединяя таким образом ἓν σῶμα стиха 16 с εἰς καινὸς ἄνθρωπος стиха 15. См. об этом у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 407 слл. Но в новозаветном словоупотреблении существительные с предлогом ἐν очень часто ставятся в значении dativus instrumentalis (см.: Friedrich Blass. Grammatik des Neutestamentliche Griechisch. Göttingen 1896. § 38, 1. t. g. 41, 1. S. 114–115, 127). По снесению с Кол. 1, 20, 22 и 1 Пет. 2, 24, следует под ἓν σῶμα разуметь Тело Христово, послужившее примирению язычников и иудеев. Древние церковные толкователи так и понимали это выражение. (См., напр.: Св. Иоанн Златоуст. На посл. к Ефес. беседа 5, 3: «Во едином теле, говорит, Своем Богови. Каким образом Он совершил это? Сам, говорит, понесши на Кресте должное наказание». — Творения, изд. СПбДА. Т. 11. С. 46; Св. Ефрем Сирин: «И сдружил обоих в одном теле (одним телом), которое умерщвлено за обоих». Творения, изд. МДА. Ч. 7, 1895. С. 184–185; Св. Иоанн Дамаскин. In epist. ad Ephes. PG, T. 95. Col. 833A. Но, конечно, мысль, что иудеи и язычники соединились в одно Тело, в смысле единой Церкви, вовсе не чужда апостолу. В Еф. 3, 6 апостол называет язычников σύσσωμα. «Поелику,— говорит блж. Феодорит, — нарек верных единым Телом, то говорит, что язычники соделались стелесниками». — Творения. Ч. 7, М., 1861. С. 430. См.: и у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 441–442. Блж. Феодорит и при толковании Еф. 2, 16 соединяет обе мысли: «Примирил обоих, то есть уверовавших из язычников и из иудеев, в едином Теле, принесенном за всех, чтобы составили они одно Тело. А всех верующих назвал апостол одним человеком потому, что одна у всех Голова — Владыка Христос, Тело же составляют сподобившиеся спасения».— Творения. Ч. 7. С. 427–428. То же утверждает и Икумений. «Ἐν τῇ σαρκί· τουτέστι, διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. PG, T. 118. Col. 1197A. ἐν ἑνὶ σώματι τῷ Θεῷ. Οἷον γινομένους ἓν σῶμα, οὗ αὐτὸς ἐστι κεφαλή» (PG, T. 118. Col. 1197C). Обе мысли соединяются и у Мансветова (Новозаветное учение о Церкви. С. 70–71), хотя автор не дает никакого экзегезиса. Блж. Феофилакт следует Златоусту, но приводит мнение некоторых [других толкователей]: «Обоих, ставших как бы единым Телом, которому Он есть Глава, примирил с Богом». — Толк. на посл. к Гал., Еф. и Флп. Казань, 1884. С. 107.

[67] На посл. к Еф. беседа 5, 2. Творения. Т. 11. С. 43. И далее: «Представим пример: вообразим две статуи — одна серебряная, другая оловянная; эти две статуи расплавлены, и из них образовались две золотых: вот эти две статуи стали одинаковы. Или иной пример: пусть один будет раб, другой — усыновленный; оба они долженствовали служить Ему (то есть Богу); но один объявлен был лишенным наследства, другой бежал прочь и не знал Отца, а потом оба соделаны наследниками и законными детьми. Оба удостоились одинаковой чести, два сделались едино, с тем только различием, что один пришел издалека, другой изблизка, и что ближайший прежде прибыл к Отцу». С. 43–44.

[68] На посл. к Еф. беседа 5, 3. Творения. Т. 11. С. 45–46.

[69] См.: Кол. 3, 9–11. Говоря о кафоличности Церкви по учению ап. Павла, J. Meritan замечает: «Видно, что Павел не рассматривает кафоличность как только простое равенство между иудеями и язычниками, обращенными в недра христианского общества. Совершенное равенство начинает быть действительным после смерти Христа, и древние обетования, поскольку они заключали в себе неравенство состояний, впредь не имеют смысла существования. В плане Божественном апостол видит все народы равно призванными и только одно человечество во Христе и через Христа».

Revue biblique. T. 7. 1893. P. 357. Cfr.: p. 355–356. Но св. Иоанн Златоуст, говоря о возведении всего человечества к новому высшему состоянию, глубже проникает в мысль апостола.

[70] 1 Кор. 10, 32: *Не подавайте соблазна ни Иудеям, ни Еллинам, ни церкви Божией.*

[71] См.: Рим. 14, 9.

[72] «Что такое **едино Тело?** Верные всех мест вселенной, живущие, жившие и имеющие жить». Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 10, 1. Творения. Т. 11. С. 90.

[73] Подробное раскрытие понятия Тела см. у Аквилонова («Церковь». С. 229–239), но это раскрытие здесь делается независимо от текста Посланий ап. Павла.

[74] У ап. Павла есть сравнение Церкви и с деревом, см.: Рим. 11, 17–24.

[75] «Как разделены отправления членов тела, так различны и разделены благодатные дары Духа». — Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 50. «Примером тела и членов низлагает великое возношение высокоумия». — Блж. Феофилакт. Толк. на Посл. к Рим. Казань, 1866. С. 168.

[76] См.: Рим. 12, 6: *По данной... благодати, имеем различные дарования... по мере веры.* «Чтобы смирить превозносящихся, говорит, что это дано Богом, и называет это дарованиями; а чтобы возбудить ленивых, показывает, с другой стороны, что для получения дарований и мы приносим нечто, и говорит: *аще пророчество, по мере веры.* Хотя это благодать, но изливается не просто, а проливает столько, сколько вмещает сосуд веры, представленный ей». — Блж. Феофилакт. Толк. на Посл. к Рим. С. 169. Феофилакт повторяет Иоанна Златоуста. См.: Творения. Т. 9. С. 754–755, 758. О разделении духовных дарований у ап. Павла [подробнее] в 1 Кор. 12, 1–11.

[77] См.: 2 Пет 1, 3: «Πάντα ἡμῖν τῆς θεῖας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης».

[78] Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 425.

[79] См.: 2 Рим. 12, 6–8.

[80] «Хотя мы имеем благодать различных дарований, однако все они даются для служения Церкви». — Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 50. «Для чего один получил больше, а другой меньше? Это, — говорит он, — не имеет никакого значения, но дело безразличное: каждый из получивших способствует к созиданию. И потому показывает, что не ради собственного достоинства один получил больше, а другой меньше, но для других». — Св. Иоанн Златоуст. На посл. к Еф. беседа 11, 2. Т. 11. С. 97. См.: Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 256.

[81] Эту мысль особенно прекрасно выразил ап. Петр: «Ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα, εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες, ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος» (1 Пет. 4. 10). См.: Рим. 12, 7. Здесь служение взято в общем смысле: и апостольство называется служением, и всякое доброе духовное дело — служение. Конечно, это наименование употребляется и для означения частной деятельности, но здесь сказано вообще. (См.: Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Рим., беседа 21. Т. 9. С. 758.) «Не добродетелями называет, но дарованиями. То, что получил ты, — говорит, — есть дарование Божие, а не твое дело; это дала тебе благодать... Под именем служения разумей всякое вообще духовное дело». — Блж. Феофилакт. Толк. на Посл. к Рим. С. 169–170. «Сказал о служениях, дабы более утешить скорбящего. Ибо, услышав имя **дара** и получив меньше, он мог поскорбеть о том, что обделен в даровании. Но слыша о **служении** не так, ибо оно указывает на труд и пот. Что же ты скорбишь, когда Он другим повелел трудиться больше, а тебя пощадил?» — Блж. Феофилакт. Толк. на Посл. к Кор. С. 153.

[82] «Дарование, действие и служение — одно и то же; различие только в словах, а вещи одни и те же. Что дарование, то и служение, и что служение, то и действие». — Святой Иоанн Дамаскин. In epist. ad Corinth. I. PG. T. 95. Col. 664D–665A.

[83] «Научает, почему все мы верующие называемся одним Телом». — Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 257.

[84] Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 256.

[85] «Не сказал просто: Дух, но: един и тойжде Дух, научая, что не одного — одни, другого же — другия дарования, но и те и другие единого Духа». — Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 256–257.

[86] См.: Еф. 4, 3–4.

[87] Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 504, прим. 5. Cfr.: J. Meritan: здесь речь идет, вероятно, не о душе каждого члена в отдельности, но, скорее, о жизненном духе Церкви, о πνεῦμα, который есть источник общей жизни. В ком есть и действует этот дух, тот непременно объединяется со своими братьями, по крайней мере, по духу. «Ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα», по мысли Павла, — две вещи соотносительные. Это потому, что только один πνεῦμα оживляет все члены, чтобы Тело было одно. — Revue biblique. T. 7. P. 363.

[88] Греч. текст: «Σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος» — text. recept. читает именно Πνεύματος, с заглавной буквы. Апостол Павел не употребляет πνεῦμα для обозначения единодушия, единодушие он обозначает словами, производными от ψυχή. Единодушны — σύμψυχοι (Флп. 2, 2), единодушно — μιᾷ ψυχῇ (Флп. 1, 27). Ср.: *одна душа* — ψυχῇ μιᾷ (Деян. 4, 34). Часто в Новом Завете употребляется слово ὁμοθυμαδόν: Деян. 1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12; 7, 57; 8, 6; 12, 20; 15, 25; 18, 19. Рим. 15, 6.

[89] Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 9, 3. Т. 11. С. 86. В русском переводе «дух» заменяется «душой», хотя в греческом тексте стоит πνεύμα. PG. T. 62, col. 72.

[90] Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 11, 1. Т. 11. С. 96. Как видно, Златоуст соединяет оба толкования, но и по его толкованию, единодушие в основе своей имеет единого Духа Божия. Патриарх Фотий ясно выражает эту мысль Златоуста, когда пишет: «Σπουδάζοντες ἀλλήλους τηρεῖν καὶ φυλάττειν ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα κατὰ τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος, καθὼς ἡμᾶς τὸ ἅγιον ἤνωσε πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκκλήτητε». PG. T. 118. Col. 1213 C. В такую же связь поставляет единомыслие с единством Духа Святого и блж. Иероним: «Правильно говорится Ефесянам, которые уже последовали единению Духа Святого: *заботясь соблюдать единение Духа в союзе мира*; ведь тот получает наставления заботиться о сохранении чего-либо, кто что-нибудь имеет». — Творения. Кн. 17. С. 296. Преосв. Феофан также соединяет оба толкования. (Толк. на Посл. к Еф. С. 266–269.) Но на с. 270 он пишет: «Таково существо христианства, что исповедующие его суть едино, что все верующие составляют **одно** живое и живосочетанное Тело, в Коем обитает **единый** Дух».

[91] Блж. Феофилакт. Толкование на Посл. к Ефесянам. Казань, 1881. С. 123. Почти буквально то же [находим] у Фотия (PG. T. 118. Col. 1213).

[92] Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 431.

[93] Блж. Иероним. Творения. Кн. 17. С. 297.

[94] Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 505.

[95] См.: 1 Ин. 5, 1, 19; 4, 4: «Ὑμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστε». 3 Ин. 11: *кто делает добро, тот от Бога.*

[96] Ин. 5, 42. 1 Ин. 2, 5. 3, 17. 5, 3. Иуд. 21. Рим. 5, 5. См.: 2 Кор. 13, 13. 2 Сол. 3, 5. Здесь разумеется не любовь Бога к людям, но любовь людей друг к другу, и эта любовь называется Божией.

[97] См.: Рим. 15, 30: «Διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος». Кол. 1, 8: «Τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι.

[98] «Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν». См.: 1 Сол. 4, 8.

[99] Ср.: 1 Ин. 3, 24. 4, 13. Рим. 8, 11: «Ζοποιήσει καὶ τα θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν».

[100] Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Титу, беседа 5, 3. — Творения. Т. 11. С. 872. См.: Блаженный Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 742.

[101] См.: 2 Сол. 2, 13: «Εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος».

[102] См.: Рим. 8. 14. См.: Ин. 16, 13.

[103] Творения. Ч. 7. С. 134.

[104] На Посл. к Еф. беседа 11, 1. — Творения. Т. 11. С. 96.

[105] См.: Рим. 12, 9–15.

[106] См.: Рим. 12, 4–8.

[107] См.: 1 Кор. 12, 12–30.

[108] См.: 1 Кор. 13, 1–13.

[109] См.: Еф. 4, 17–19; 5, 8. 11–14. Кол. 2, 13; 3, 5–7. См.: 1 Пет. 4, 3–5.

[110] См.: Еф. 4, 20–6, 8. Кол. 3, 1–5, 7–17. См. особ. 3, 14: «Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην,

ἥτις ἐστὶ σύνδεσμος τῆς τελειότητος». Ср. также: 1 Пет. 4, 8–11. У апостола Петра также христианская жизнь, имеющая в основе своей любовь, противополагается жизни языческой, но у него нет посредствующего учения о Церкви.

[111] Филологический разбор стиха 22 («καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ») см.: Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 325–326. См.: Еф. 5, 30: *мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его.*

[112] Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 3, 2. Т. 11. С. 26. «Что значит — **выше всех**? — спрашивает Златоуст дальше. — Или — что Христос выше всего видимого и созерцаемого умом, или что высшее из всех благодеяний, оказанных Им, то, что Сына Своего соделал Главою». Св. Исидор Пелусиот: «Кроме всех других дарований (ὑπὲρ τὰ ἄλλα πάντα χαρίσματα), даровал ей и то, что Христос — Глава ее». (Lib. 3, epist. 195. PG. T. 78. Col. 880D. Русский перевод, изд. МДА. М., 1860. Ч. 2. Пис. 185. С. 228.) Преосв. Феофан тоже говорит: «Возвысил Бог человечество в лице Спасителя; но выше всего то, что Он дал Его во Главу Церкви» (Толк. на Посл. к Еф. С. 122). Преосв. Феофан представляет и другое толкование слов ὑπὲρ πάντα. «Под πάντα разумея все классы существ, можно [сказать] так: все Ему покорено, но Главою Он есть только Церкви. Минуя все другие твари, Бог сделал Его Главою только Церкви, ввел в живой союз только с Церковью». (Ibid.) Но, замечает проф. Богдашевский, такого значения предлог ὑπὲρ не может иметь. Цит. соч. С. 326, прим. 5.

[113] См.: 1 Кор. 15, 22, 45. См.: Рим. 5, 14, 17–19, 21. «Не одним только тем преимуществом Бог почтил нас, что сущего от нас возвел горе, но еще и тем, что предуготовал то, чтобы весь вообще человеческий род последовал за Ним, имел то же, что Он, и наследовал Его славу». — Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 3, 2. Творения. Т. 11. С. 26. То же у преосв. Феофана: «Отпали мы. Бог Слово восприемлет человечество, чтобы опять воссоединить его с Богом». Цит. соч. С. 123.

[114] Св. Иоанн Златоуст по этому поводу замечает: «Чтобы ты, услышав слово "Глава", не принял Его в значении только власти, но в смысле собственном, не счел Его только начальником, но видел в Нем как бы телесную (действительную) Главу, (апостол) прибавляет: *исполнение исполняющего всяческая во всех.* Он считает как бы недостаточным (название "Главы" для того), чтобы показать родство и близость (Церкви ко Христу)». — На Посл. к Еф. беседа 3, 2. Творения. Т. 11. С. 26. Повторяет это и Икуменний с добавлением: «σωματικῶς, φησίν, ἡμῶν ἐστι κεφαλή». PG. T. 118. Col. 1185C.

[115] Проф. Д. И. Богдашевский. Цит. соч. С. 33.

[116] На Посл. к Еф. беседа 3, 2. — Творения. Т. 11. С. 26–27.

[117] PG. T. 118. Col. 1185 C.

[118] Толк. на Посл. к Еф. С. 93–94.

[119] «Он не сказал: "Который исполняет все во всех", а сказал: "Который исполняется всем во всех". Ведь иное значит исполнять, а иное — исполняться, потому что в одном случае оно обозначает действующего, а в другом — подвергающегося действию. Действительно, как дополняется полководец, когда ежедневно умножаются его войска, появляются новые области и возрастает количество народонаселения, так и Господь наш Иисус Христос Сам исполняется во всех в том отношении, что все веруют в Него и ежедневно приходят к вере в Него; однако так, что Он исполняется всем во всех, то есть что все верующие в Него исполнены всех добродетелей и, по слову Евангелия, дают Ему (faciunt eum) усовершиться в возрасте, премудрости и благодати не только у Бога, но и у людей». — Творения. Ч. 17. С. 250.

[120] Толк. на Посл. к Еф. С. 126, 127. Между прочим проскальзывает эта мысль и у Мансветова. Цит. соч. С. 245.

[121] Гарлесс, Ольтрамар и др. См. у проф. Богдашевского. Цит. соч. С. 333–334, прим. 4. См.: Dr. S. Ch. Schirlitz. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente. 5-te Auflage, neu bearbeitet von Dr. Th. Eger. Giessen, 1893. S. 339–340: 1) das, womit etwas erfüllt wird. 2) das, was erfüllt, voll, ganz ist.

[122] Cremer. Bibl.-theol. Wörterb[9]. S. 878: «Stets im passiven Sinne, nur verschieden, je nachdem es auf das relative oder auf das absolute πληροῦν zurückzuführen ist». Franciscus Zorell. Novi Testamenti lexicon graecum. Parisiis, 1911. P. 464: «Πλήρωμα sec. etymologiam significat "id quod τῷ πληροῦν producitur", i. e. τὸ πληρωμένον». Решительно то же выска-

зывает и проф. Богдашевский: «Подобно всем словам, оканчивающимся на μα и означающим абстрактные или конкретные понятия, ему принадлежит страдательное значение». — Цит. соч. С. 333.

[123] Блж. Феодорит. Ч. 7. С. 422. Таким образом, блж. Феодорит под «τὰ τοῦ πάντα πληρωμένου» разумеет Бога Отца. Подобное же толкование Эразма, Ветштейна, Meir'a опровергает проф. Богдашевский. Цит. соч. С. 330 и прим. 3.

[124] Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 182.

[125] Еп. Феофан. Цит. соч. С. 124. Еп. Феофан допускает возможность и третьего истолкования слова «πλήρωμα», относя его не к Церкви, а к Господу. Получается мысль, имеющая параллель в Кол. 2, 9: *в Том живет всяко исполнение* (πλήρωμα) *Божества телесне*. «Бог дал такую Главу Церкви, Которая выше всего; ибо сама есть полнота Божества, полнота Того, Кто наполняет Собою все» (ibid.). При «τὰ τοῦ πάντα πληρωμένου» и здесь субъект — Бог Отец.

[126] Цит. соч. С. 336. Пассивное значение «πλήρωμα», впрочем, без всякого анализа текста, принимает и И. Мансветов («Новоз. уч. о Церкви». С. 90–91): «Апостол хочет как бы усилить свою мысль о внутреннем теснейшем общении Христа с Церковью, представляя оное под образом наполнения (πλήρωμα) последней первым». Следует при этом заметить, что мысль об исполнении Церкви Христом весьма близко соприкасается с раннейшей мыслью апостола об исполнении Церкви Св. Духом, как это особенно ясно выражено в словах апостола Иоанна: *Что мы пребываем* (μένομεν) *в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего* (ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν). — 1 Ин. 4, 13. Ср.: 3, 24.

[127] Цит. соч. С. 333. См. вышеприведенные слова преосв. Феофана. Первое понимание Еф. 1, 23 допускает и Fr. Zorell (Novi Testamenti lexicon graecum. P. 464).

[128] Втор. 32, 19. Иер. 2, 2; 3, 20. Иез. 16, 32. Ос. 2, 2. Мал. 2, 14. См.: Исх. 20, 5; 34, 14. Цар. 10, 6; 19, 31. Пс. 77, 58; 78, 5. Ис. 9, 7 и др.

[129] См.: 2 Кор. 11, 2. Особенно часто образ невесты прилагается к Церкви в Апокалипсисе: Откр. 19, 7, 8; 21, 2 и др.

[130] Особенно это толкование было распространено там, где господствовал аллегорический метод толкования Священного Писания, то есть преимущественно в Александрии. По свидетельству Анастасия Синаита (PG. T. 89. Col. 860), весьма многие древнейшие экзегеты всю историю шестидневного творения мира истолковывали в приложении ко Христу и Церкви. См. 6 фрагмент Папия в Die apostolischen Väter, herausgeg. von F. X. Funk, 2-te, verbesserte Aufl. Tübingen, 1906. S. 130.

[131] Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 20, 4. Т. 11. С. 172. См.: у Икумения: «Τῷ Χριστῷ ἐξὸν μένειν ἐπὶ τῆς ἰδίας δόξης, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ἐνανθρωπήσας ἵνα προσκολληθῇ τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἐγένοντο οἱ δύο εἰς πνεῦμα ἕν». PG. T. 118. Col. 1245A.

[132] Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 447.

[133] Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 196.

[134] «Не вся, как многие полагают, история Адама и Евы, написанная в книге Бытия, легко может быть относима ко Христу и Церкви, но только то, что поставлено в настоящем месте... Действительно, первый человек и первый прорицатель Адам предсказал это о Христе и Церкви, именно, что Господь и Спаситель наш оставит Отца Своего, Бога, и матерь Свою — Небесный Иерусалим, и придет на землю ради Своего Тела, Церкви. Он создал ее от ребра Своего и ради нее Слово было плотию». — Творения. Кн. 17. С. 360.

[135] См. об этом у проф. Богдашевского. Цит. соч. С. 640–641.

[136] Там же. С. 642.

[137] Мы соединяем эти два выражения как две параллельных мысли, а стоящее между ними «εἰς ἔργον διακονίας» вместе с большинством экзегетов относим к «ἔδωκεν» 11-го стиха. См.: Cremer. Bibl.-theol. Wörterbuch[9]. S. 187; Богдашевский. Цит. соч. С. 541–543.

[138] См.: Гал. 6, 1, где употреблен глагол «καταρτίζετε».

[139] 1 Кор. 1, 10. 2 Кор. 13, 11. О значении глагола «καταρτίζω» и родственных слов см. у Cremer'a (Biblisch-theolog. Wörterbuch[9]. S. 185–187); Fr. Zorell. Novi Testamenti lexicon graecum. P. 293. Глагол этот имеет приложение к области нравственной, а потому

под совершением святых нельзя разуметь их численного увеличения, как это делает Мансветов (см.: «Новозаветное учение о Церкви». С. 102). Мысль о численном возрастании Церкви скорее можно видеть в словах *для созидания Тела Христова*, где стоит слово οἰκοδομή. См.: Преосв. Феофан. Толк. на Посл. к Еф. С. 295–296, где говорится и о миссионерском обществе.[4]

[140] Cremer. Bibl-theol. Wb.[9]. S. 187; Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 540.

[141] См.: Рим. 5, 12–21.

[142] Мы считаем излишним делать подробный филологический анализ приводимых слов апостола из Послания к Ефесянам, потому что это сделано в труде проф. Д. И. Богдашевского.

[143] «Мне же кажется, что он говорит о всех людях». — Блж. Иероним. Творения. Кн. 17. С. 307. «Все больше и больше прилагайте их, пока не останется ни одного неверующего... Одна вера — чтоб не оставалось более не христиан». — Еп. Феофан. Цит. соч. С. 297.

[144] «Одно познание Сына Божия, чтоб и между христианами не было разномыслия, а все одинаково понимали, что есть Сын Божий и что дело спасения, совершенное Им на земле, и то, как его усвоять каждый может и должен себе». — Еп. Феофан. Цит. соч. С. 297. Мансветов видит в словах апостола Павла указание на цель Церкви в области познавательной. — Цит. соч. С. 234–239.

[145] Cremer здесь «τέλειος» переводит ausgewachsen. — Bibl.-theol. Wörterbuch[9], S. 990.

[146] «Единение веры то и означает, когда мы все будем одно, когда все одинаково будем понимать этот союз». — Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 11, 3. — Творения. Т. 11. С. 99. «Чтобы объединились мы сообща в вере и владычестве Божием». Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 191.

[147] См.: Гал. 4, 19. Ср.: Еф. 3, 19.

[148] См.: Ин. 14, 23. Ср.: Откр. 3, 20–21.

[149] Богдашевский, цит. соч. С. 553–556.

[150] Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 437.

[151] Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 192.

[152] Там же. С. 192.

[153] См.: Ин. 15, 5.

[154] Богдашевский. Цит. соч. С. 556–557; «возрастим (αὐξήσωμεν)» здесь понимается в значении переходном.

[155] Еп. Феофан. Цит. соч. С. 298.

[156] Толкование этого стиха см. у Мансветова, цит. соч. С. 143–160 и у Богдашевского, цит. соч. С. 557–565.

[157] Кол. 2, 19.

[158] На Посл. к Еф. беседа 11, 3. — Творения. Т. 11. С. 100. «Только ум, озаренный даром премудрости и откровения Святого Духа, восхищенный в созерцание Божеских и человеческих дел, в премирные сферы, только такой светозарный ум апостола мог прозревать в тайну чудного строения Церкви. Но тогда, когда этот воспаривший в горнее ум восхотел свои воспарения созерцания облечь в словесную форму, чтобы поведать их векам, то слово оказалось бессильным вместить в себе все богатство и полноту их содержания». — Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. С. 161.

[159] Особенно эту мысль выражает апостол в Посл. к Кол. 2, 18.

[160] Богдашевский. Цит. соч. С. 560. «Одним (συναρμολογούμενον) апостол характеризует действительный образ тела как сочлененного организма, другим (συμβιβάζειν) выражает, что члены, входящие в состав этого организма, суть самостоятельные свободные личности». — Мансветов, цит. соч. С. 145.

[161] *Из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви* (Еф. 4, 16).

[162] *Из Него же все Тело, составляемо и счиняваемо приличне всяцем осязанием подаяния по действу в мере единыя, коегождо части, возращение Тела творит в создание самаго себе любовию* (Еф. 4, 16).

[163] В классич. греч. языке слово χορηγεῖν (=χόρος + ἄγειν) означает поставлять хор для празднеств.

[164] «Раздаяние даров» — «ἡ χορηγία τῶν χαρισμάτων». Св. Иоанн Златоуст. На Посл. к Еф. беседа 11, 3. — PG. T. 62. Col. 84. Творения. Т. 11. С. 100. «Дары Духа»: Св. Ефрем Сирин. — Творения. Ч. 7. С. 192. «Разделяет духовные дарования»: Блж. Феодорит. — Творения. Ч. 7. С. 438. Блж. Феофилакт: «Слова же: *всящем осязанием подаяния* показывают, что Дух, разливаемый Главою, осязательно касается всех». — Цит. соч. С. 132. «**Подаяние** есть дарование благодати Святого Духа». — Еп. Феофан. Цит. соч. С. 308. «Subjugens diversa dona dedisse sanctis suis Filium Dei, scilicet in aedificationem Ecclesiae». — M. Aurel. Cassiodori. Complexiones in epistulas apostolorum. PL. T. 70. Col. 1347B.

[165] Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 560. См.: 561, прим. 3 и 4; Мансветов. Цит. соч. С. 152. Таким пониманием ἐπιχορηγία исключается толкование некоторых, по которому оно значит — взаимная помощь, поддержка. См. у Богдашевского, цит. соч. С. 560, прим. 3. И в изд. твор. Ефрема Сирина. Ч. 7. С. 192. Прим. 3.

[166] См.: Fr. Zorell. Novi Testamenti lexicon graecum. P. 85, 216. sub vv. ἁφή, ἐπιχορηγία.

[167] О филологических недочетах см. у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 561–562.

[168] «Новозаветное учение о Церкви». С. 152–153. Ср.: С 150–151, где дается такой дословный перевод: «посредством всякой связи подавания или сообщения», потом дается такой перифраз: «посредством всякой связи подавания или сообщения жизненной силы, или: посредством всякой связи, подающей или сообщающей жизненную силу». А потом автор рассуждает так: «Но так как жизненная сила подается посредством нервов, которыми все отдельные и самые малейшие органы и части тела соединены друг с другом и с центральным органом, то эти нервы и могут быть названы связями, скрепляющими тело как самим способом связывания, так равно и подаванием жизненных элементов всем его частям. Таким образом, мы приходим к новому определению связей — как взаимно скрепляющих — и потому можем удержать такой перевод выражения: «διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας» — «посредством всяких взаимно (или друг друга) скрепляющих связей». Ясно видно, как в этих довольно мало последовательных рассуждениях постепенно больше и больше слово τῆς ἐπιχορηγίας вытесняется, пока автор не приходит к тексту русского перевода, где на это слово нет ни малейшего намека.

[169] На Посл. к Еф. беседа 11, 3. — Творения. Т. 11. С. 100: «Но что такое *осязанием подаяния*? То есть посредством ощущения (διὰ τῆς αἰσθήσεως)». PG. T. 62. Col. 84. «*Осязанием* нарек апостол чувство, потому что и оно есть одно из пяти чувств, и частию наименовал он целое». — Блж. Феодорит. Творения. Ч. 7. С. 438. «Через всякое восприятие». — Св. Ефрем Сирин. Творения. Ч. 7. С. 192.

[170] Мансветов. Новозаветное учение о Церкви. С. 147. De Wette называет это толкование: «die einseitige Erklärung» и опровергает тоже ссылкой на Кол. 2, 19. «Kurze Erklärung der Briefe». 2-te Aufl. Leipzig, 1847. S. 144.

[171] Так и толкует Кол. 2, 19 блж. Феодорит: «Тело Церкви от Владыки Христа приемлет и источники учения и начала спасения. А что в теле сочленения, то в составе Церкви апостолы, пророки и учители». — Творения. Ч. 7. С. 503–504. Ср. у проф. Богдашевского, цит. соч. С. 563.

[172] См.: Рим. 12, 6, 1 Кор. 12, 4–11. Эти же слова, по нашему мнению, подтверждают принятое нами выше понимание слова «ἐπιχορηγία» в смысле даров Святого Духа.

[173] Таким образом, славянский перевод «διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας» — *всящем осязанием подаяния* — при всей его неудобовразумительности точнее передает смысл греческого подлинника. Многие древнеславянские переводы διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας передают так: «всем обличением даянья» (Толстовский, Алекс., Погодинский № 27 и др. — см.: Проф. Г. А. Воскресенский. Древнеславянский Апостол, вып. 5, Сергиев Посад, 1908. С. 288–289). В таком переводе, на наш взгляд, весьма удачно оттеняется та мысль, что восприятие даров Святого Духа в то же время есть и обнаружение этого дарования в церковном служении. Совершенно неудачен перевод Еф. 4, 16 А. С. Хомякова: «от которого все Тело, согласуясь и слаживаясь во всякой

пребывающей связи, деятельностью силы, соразмерной с каждым членом, производит рост тела, самосозидаемого в любви». Мало соответствует греческому тексту, хотя выражает отчасти заключенную в нем мысль, перевод К. П. Победоносцева: «И все Тело, в составе и союзе взаимно действующих каждый в свою меру членов, из Него приемлет силу возрастания, на созидание себя в любви».

[174] Слова: «κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους» чаще относят к дальнейшему «τὴν αὔξησιν ποιεῖται», но восприятие даров Святого Духа и нравственное возрастание тесно связаны между собою, а потому мысль нисколько не изменится по существу, если слова «κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους» относить и к предшествующим «διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας», как это делает блж. Феофилакт: «Христос нашим душам, которые суть Его члены, раздает свои благодатные дары не просто, но **в мере единыя коеяждо части**, то есть сколько каждая в состоянии вместить». — Цит. соч. С. 131. Ср.: Св. Иоанн Злат. На Посл. к Еф. беседа 11, 3. — Творения. Т. 11. С. 100.

[175] Здесь «τοῦ σώματος» поставлено вместо нужного бы по смыслу «ἑαυτοῦ» в виду того, что подлежащее «πᾶν τὸ σῶμα» значительно удалено.

[176] Тем не менее Мансветов говорит и о приращении внешнем как постоянном, непрекращающемся вступлении в Церковь все новых и новых членов, распространении ее пределов из одной местности в другую, из страны в страну, приобретении все большего и большего числа последователей. — Цит. соч. С. 158.

[177] Проф. Д. И. Богдашевский. Послание св. ап. Павла к Ефесянам. Киев, 1904. С. 564, прим. 2. Ср.: De Wette, op. cit., S. 150. К такому пониманию, по-видимому, склонен и блж. Иероним, который пишет: «Все это здание, через которое по частям увеличивается Тело Церкви, исполнится взаимною в себе любовью». — Творения. Ч. 17. С. 310.

[178] См. Еф. 3, 18: *укорененные и утвержденные в любви.*

[179] См. Еф. 3, 16: *утвердиться Духом Его во внутреннем человеке.*

[180] Богдашевский. Цит соч. С. 564.

[181] Св. Иоанн Златоуст. На Пос. к Еф. беседа 11, 3. — Творения. Т. 11. С. 101. «Любовь воссозидает, соединяет, сближает и сопрягает нас между собою. Итак, если хотим получить Духа от Главы, будем в союзе друг с другом. Есть два рода отделения от Церкви: один — когда мы охладеваем в любви, а другой — когда осмеливаемся совершать что-нибудь недостойное по отношению к этому Телу Церкви. В том и другом случае мы отделяемся от целого». — Там же. С. 102. Ср. Икумений. «Ἄνευ γὰρ ταύτης (ἀγάπης) οὐκ ἄν εἴς τινα καταβαίη τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον». — PG. T. 118. Col. 1224D. Св. Ефрем Сирин высказывает такую мысль: «Взаимная нужда членов Церкви друг в друге великую всевает любовь между ними». — Творения. Ч. 7. С. 192.

[182] Процесс совершенствования Церкви блж. Иероним уподобляет росту тела ребенка, в котором «по мере своей по частям вырастают все члены, однако так, что кажутся растущими не для себя, а для тела». Совершенство же блж. Иероним понимает так, что каждый член будет совершенным по мере и служению своему; например, ангел-отступник будет тем, чем он был сотворен, а человек, изгнанный из рая, снова будет восстановлен как возделыватель рая. — Творения. Ч. 17. С. 310, 311.

[183] См.: проф. Н. Н. Глубоковский. Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2. СПб., 1910. С. 670 и далее.

[184] На Посл. к Еф. беседа 11, 3. — Творения. Т. 11. С. 100–101.

[185] «Тело растет и созидается через то, что подаяние Духа касается членов и что Он действует в них, или что им доставляет силу действовать». — Толк. на Посл. к Еф. С. 132.

[186] «Владыка Христос, составляя Главу, разделяет духовные дарования, сочетавая члены Тела в единое стройное целое». — Творения. Ч. 7. С. 438.

[187] In epist. ad Ephesios. «Σῶμα αὐτοῦ ἡ ἐκκλησία κατὰ τὴν μετάληψιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Ἡ Ἐκκλησία ἐστίν, ἡ δεκτική, φησί, τοῦ διήκοντος, τῶν οὐρανίων μὲν πάλαι, νῦν δὲ καὶ ἐπιγείων». PG. T. 95. Col. 828D, 829A. «Ὥσπερ ἐν σώματος αὐξήσει, φθάσωμεν εἰς τοσοῦτον ὕψος ἅπαντες, ὡς πρὸς τὴν κεφαλὴν ἡμῶν συναρμοσθῆναι τὸν Χριστόν. Ὅς ἐφεστῶς ἡμῖν κατὰ τὴν θεϊκὴν ἐξοχὴν, μεταδίδωσιν ἡμῖν ἑαυτὸν κατὰ τὴν οἰκονομίας συνάφειαν, ἑαυτῷ συνάπτων ἡμᾶς καί ἀλλήλοις, καθ' ἣν ἔχομεν πρὸς ἀλλήλους ὥσπερ ἐν οἰκοδομῇ συναρμογὴν, καὶ καθὸ τὴν ἐπιχορηγίαν τοῦ πνεύματος ἕκαστος δύναται δέχεσθαι, τῆς ἐπὶ τῇ αὐξήσει τελειώσεως εἰς ἀγάπην συνκεφαλαιουμένης». PG. T. 95. Col. 844A.

[188] Толк. на Посл. к Еф. С. 307: «Вера христианская сочетавает верных со Христом и таким образом из всех составляет единое Тело стройное. Христос творит сие Тело, каждому сообщая Себя и Духа благодати ему подавая действенно и осязательно, так что Сей Дух благодати, сходя на каждого, делает его тем, чем ему следует быть в Теле Церкви Христовой. Тело Христово, стройно сочетаваясь таким подаянием Духа, растет затем в себе по той мере, в какой каждый член отвечает своему назначению или действует во благо Церкви всею полнотою полученного дара благодати».

[189] Относительно Еф. 5, 32: εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν — J. Meritan замечает: «Весьма трудно подразумевать частную Церковь под тем, что апостол, кажется, относит к христианскому обществу, рассматриваемому в совокупности». Revue biblique internationale. T. 7, 1898. P. 354. См. еще: P. 356, 357, 361–362, 368. В заключение своего анализа экклезиологических воззрений апостола Павла в Послании к Ефесянам Meritan говорит: «Кафоличность и единство — вот два великих экклезиологических положения Послания к Ефесянам». — Ibidem. P. 369.

[190] G. Hoennicke утверждает, что богословие Павла для немногих было понятно. Часто только рабски воспринимали слова апостола, которых правильно не понимали. А потому идеи апостола Павла в последующее время оказывали незначительное влияние на религиозное сознание христианских общин. («Das Judenchristentum». S. 242.) Но для экклезиологических воззрений во всяком случае следует сделать исключение: по крайней мере, идея единой всеобъемлющей Церкви могла быть вполне доступна всякому.

[191] Св. Исидор Пелусиот [так] толкует 1 Кор. 12, 27: (καὶ μέλη ἐκ μέρους) «Церковь, которая у вас, есть член повсюдной (Церкви), а потому было бы справедливо быть вам единомысленными не между собою только (у них ведь были разногласия), но и со всеми по всей вселенной единоверными, искореняя всякое разномыслие». — Lib. 4, epist. 103. PG. T. 89. Col. 1169C–D. Творения. Ч. 3, пис. 6. С. 8.

[192] «Единая Церковь была одним из первых и основных понятий христианства». — В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 429.

[193] «Lehrbuch der Dogmengeschichte». 4-te Aufl. 1-er Bd. Tübingen, 1909. S. 52. Почти то же говорит и Dr. Julius Köstlin: «Каждая отдельная община должна была мыслить себя духовно соединенной со всем христианством и стремиться представить это единение выраженным вовне». — «Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte des Neuen Testamentes mit vornehmlicher Rücksicht auf die Streitfrage zwischen Protestantismus und Katholicismus». 2-te Afl. Gotha, 1872. S. 90. «Союз, который отдельные христианские общины связывал между собою, был по смерти апостолов только союзом общей веры, сознанием общего единения (des Zusammengefasstseins) под единым Главою и свободным и живым общением между ними; закономерной организации, которая бы их смыкала и объединяла внешне, еще не было». — D. Thomasius. Die Dogmengeschichte der Alten Kirche. 2-te Aufl Erlangen, 1886. S. 28. Vgl. S. 103.

[194] В. Н. Мышцын. Цит. соч. С. 430. Harnack A Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 35; Friedrich Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4]. § 12, 1. S. 79–80.

[195] См. Деян. 6, 2: *не хорошо нам,* оставивши *слово Божие, пещись о столах.*

[196] «Крайние протестанты всегда желали и желают видеть христианство, чуждое всяких форм. Но существует ли такого рода христианство, да и может ли существовать? Без сомнения, таково будет христианство в раю Небесном». — Проф. А. П. Лебедев. «Сущность христианства» по изображению церковного историка Адольфа Гарнака. — Богословский вестник. 1901. Т. 3. С. 437. Cfr.: A. Loisy. L'évangile et l'église. P. 136–137, 146.

[197] 1 Кор. 11, 32. Cfr.: P. Batiffol: L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 90–91.

[198] См.: Деян. 1, 21–22.

[199] См.: Деян. 6, 2.

[200] См.: Гал. 2, 9.

[201] «Единение частных Церквей еще яснее выражалось в беспрекословном повиновении всех одним общим своим наставникам — апостолам. Впрочем, это не было следст-

вием какого-либо насилия и принуждения, но действием кроткого духа и несомненной их уверенности в Божественном назначении их служения. К чему было принуждать, когда тот сам себя наказывал, делал несчастным и достойным сожаления и слез, кто от сего единения уклонялся или в наказание за грехи был отлучаем». — Горский А. В. История евангельская и Церкви апостольской. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 438.

[202] «Во вселенском учительстве раздробленные [и разбросанные] по огромному пространству христианские общины имели единственную прочную связь и основу союза. Эти апостолы и пророки, переходившие с места на место и везде принимаемые с глубоким почетом, — и они только могут нам объяснить, почему развитие общин в различных провинциях, несмотря на местные особенности условий, все-таки в своем процессе обнаруживает известную меру однообразия». — Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 2-te Aufl. Leipzig, 1906. S. 286. Thomasius также видит в апостолах (в широком смысле слова) должность всей Церкви. Op. cit., S. 28. Vgl. «Prolegomena» Гарнака к изданию Διδαχή в тексте «Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur», herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. II, 1. Leipzig, 1884. «Апостолы, пророки и учители были связью рассеянного христианства» (S. 103–105, 112).

[203] См.: Рим. 16, 16, 21–23. 1 Кор. 16, 19–20. 2 Кор. 13, 12. Флп. 4, 22. Кол. 4, 10–12, 14–15.

[204] См.: 1 Пет. 5, 13. 3 Ин. 15.

[205] См.: Кол. 4, 16.

[206] См.: 2 Пет. 3, 15–16.

[207] «Sein Gedanke ist die eine Kirche, welcher gerade die Einteilung der Gemeinden in Provinzen zum Bewusstsein der Einheit und zum gemeinsamen Handeln verhelfen muss». — Weizsäcker C. Das apostolische Zeitalter. S. 598. Vgl.: Hoennicke G. Das Judenchristentum. S. 251.

[208] Русский перевод «ἐκοινώνησαν» — сделались участниками — не совсем точно передает мысль подлинника.

[209] См.: 2 Кор. 8, 1–4, 19–21; 9, 1–5, 12. Флп. 4, 10–12, 18. Рим. 15, 25–28. Деян. 11, 27–30.

[210] См.: 1 Кор. 16, 1–4. 2 Кор. 8, 11–19.

[211] См.: Деян. 21, 19 слл.

[212] См.: Рим. 15, 27.

[213] См.: 1 Кор. 16, 19.

[214] Ср.: Апокалипсис, который написан семи Церквам, находящимся в Асии (1, 4).

[215] Vgl.: Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter.[3] S. 597–599.

[216] Eusebius. History Ecclesias. III. 16, 2. GrchSch. 9, 1. S. 230, 1–5.

[217] Ibid. S. 274–280.

[218] Ignatium. Ad Philad. 10.

[219] Idem. Ad Polyc. 7, 2: «Тебе, богоблаженнейший Поликарп, надобно созвать боголепнейший совет и избрать какого-нибудь особенно вам любезного и усердного человека, который мог бы назваться Божиим послом». Cfr.: Ad Smyrn. 11, 2: «избрать мужа боголепнейшего».

[220] Idem. Ad Smyrn. 11, 2. Cfr.: 11, 3.

[221] Idem. Ad Polyc. 8, 1.

[222] Ep. Polyc. ad Philipp. 13, 1–2. «Die apostolischen Väter», herausgeg. von F. X. Funk. S. 114–115. При этом же добавляется: «Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt, quod certius agnoventis, significate».

Писать подробно о взаимных сношениях христианских Церквей в период мужей апостольских считаем малополезным для дела.

[223] Напр., Sohm.

[224] Tertullianus. De praescr. c. 20. PL. T. 2. Col. 37B. Cfr.: «κοινὸν ὄνομα καὶ ἐλπίς». Ignat. Ad Ephes. 1, 2.

[225] Vgl.: Harnack. Prolegomena zu Διδαχή, TU II, 1. S. 103–110.

[226] Vgl.: Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 14, 2. S. 88–89.

[227] «Εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε, πόσῳ μᾶλλον ἐν τοῖς θνητοῖς»; IV, 8.

[228] «Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν». IX, 4.

«Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτην ἐν τῇ ἀγάπῃ σοῦ, καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ». IX, 5.

229 Harnack. Prolegomena. TU II, 1, S. 88.

230 «Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὡσαννὰ τῷ Θεῷ Δαυίδ, εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω μαρὰν ἀθά. ἀμήν». X, 6.

231 Подробно о единстве Церкви (или христианства) по Διδαχή см. у Гарнака в пролегоменах к изданию Διδαχή. TU II, 1.

232 65, 1–2. Vgl.: Harnack A. Der erste Klemensbrief. Berlin, 1909. S. 53.

233 Dr. Schanz. Der Begriff der Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1893. S. 552: «An eine abstrakte, ideale, unsichtbare Kirche dachte man in Altertum überhaupt nicht». Ср. противоположное мнение Loofs'a. Leitfaden der Dogmengeschichte, 3-te Aufl. Halle, 1893, § 12, 5, 55: «Единство всей Церкви, в которое верили, не имело ни внешних знаков, ни видимых гарантий» (в 4 изд. этой фразы нет. См. S. 79–80). Vgl. § 19, 1. S. 130.

2

ПОНЯТИЕ О ЦЕРКВИ В ПРОТИВОИУДЕЙСКОЙ ПОЛЕМИКЕ ПЕРВЫХ ДВУХ ВЕКОВ

1 Cfr.: Barnab. 1, 6: «Τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπὶς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη κρίσεως ἀρχὴ καὶ τέλος, ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία».

2 Деян. 24, 5.

3 Идеи Тюбингенской школы, хотя в несколько смягченной форме, встречаем у Albrecht'a Ritschl'a «Die Entstehung der altkatholischen Kirche». 2-te Auflage. Bonn, 1857. S. 248 ff. «Первый компромисс в пользу иудаизма усматривают в постановлении Апостольского Собора». Ritschl. S. 251–252. Vgl.: Friedrich Nitzsch. Grundriss der Christlichen Dogmengeschichte. 1-er Teil. Berlin, 1870. S. 37–38. Но совершенно иначе судит о постановлении Апостольского Собора Thomasius («Dogmengeschichte[2]». S. 49–50).

4 «Dogmengeschichte[4]», I. S. 310–311.

5 Vgl. A. Ritschl: «Противоположность иудейскому христианству в эпоху от времени апостольского до исключения иудейских христиан из Церкви представляет языко-христианство, а не павлинизм». — «Die Entstehung der altkath. Kirche». S. 271.

6 «Dogmengeschichte[4]», I. S. 312.

7 Ibid. I. S. 315.

8 Здесь мы изложили взгляд на противоиудейскую полемику А. Гарнака, как он выразил его в своих раннейших трудах: «...Über den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther». — Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1876, Bd. I (Heft 3), S. 344–345, Anm. Vgl. S. 359. Но особенно см.: «Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche». TU 1, 3. Leipzig, 1883. S. 63–64.

9 Гарнак утверждает, что соприкосновение Церкви с синагогой и палестинскими евионитами уже со времени Домициана было весьма незначительным. Хотя в Талмуде и говорится о нем, но можно утверждать, что кроме небольших областей Сирии и Палестины, в империи оно составляло исключение («Die Altercatio Simonis Iudaei». TU I, 3. S. 63). Но ср. суждения Rudolf'a Knopf'a: «Das nachapostolische Zeitalter». Tübingen, 1905. S. 346); см. также: Hoennicke G. Das Judenchristentum. S. 241–248, 249–252. Последний считает, напр., «Разговор с Трифоном» Иустина наглядной картиной того, как в середине II века в Малой Асии шли диспуты между иудеями и христианами (S. 246). Разбору указаний на христианство в Талмуде посвящено приложение к книге: Hoennicke. Der Minäismus (S. 381–400). Автор приходит к заключению, что хотя в некоторых местах Талмуда и заметна полемика против христианства, однако вообще в раввинистической письменности мало данных для ответа на вопрос, каково было в I и II веках отношение иудеев к христианскому движению (S. 400).

10 Dial. c. 46, 47 passim. Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit Io. Car. Th. eques de Otto. T. 1, 2. Ienae MDCCCLXXVII. P. 152–160. — Сочинения св. Иустина философа и мученика. — Пер. прот. П. Преображенского. 2-е изд., М., 1892. С. 203–207.

[11] «Если кто по слабости духа (τῆς γνώμης) захочет соблюдать и некоторые, какие можно ныне, из постановлений Моисея, данных, по нашему мнению, ради жестокосердия вашего... то, я думаю, таких должно принимать и иметь общение во всем с ними, как с родственниками (ὡς ὁμοσπλάγχνοις) и братьями». Dial. C. 47. CAG, I, 2. P. 158. Сочинения. С. 206.

[12] Dial. C. 47. CAG, I, 2. P. 158. Сочинения. С. 206.

[13] Dial. C. 47. CAG, I, 2. P. 156. Сочинения. С. 206. Vgl.: Friedrich Böhringer. Die Alte Kirche. 1-er Band, 1-er Teil. 2-te Ausgabe. Stuttgart, 1873. S. 172.

[14] См.: Гал. 4, 29.

[15] Из дальнейшей речи Петра видно, что деятельность апостола Павла многими неутвержденными и в то время извращалась к [их] погибели.

[16] Историю Иерусалимской Церкви см. у В. Н. Мышцына («Устройство христианской Церкви». С. 67–73); см. также: Ritschl. Op. cit., S. 415–419; A. Harnack. Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung. S. 25–30.

[17] Eusebius. History Ecclesias. III, 5, 3. GrchSch. 9, 1. S. 196, 15–20.

[18] Свидетельства о возвращении христиан в Иерусалим см. у В. Н. Мышцына. «Устройство христианской Церкви». С. 69–71.

[19] Восстание Варкохебы решительным моментом считает и A. Ritschl. («Die Entstehung der altkath. Kirche». S. 258–259).

[20] Eusebius. Cit. op. IV, 6, 3–4. GrchSch. 9, 1. S. 307, 4–11. См.: Iust I. Apol. Cap. 47: «Смертная казнь определена тому иудею, который будет захвачен при входе в Иерусалим». CAG, I, 1. P. 132. Сочинения. С. 78. По свидетельству Тертуллиана (Adv. jud. C. 3. PL. T. 2. Col. 624A.) и светских историков, был запрещен вход в Иерусалим всем обрезанным, а потому и у Иустина говорится, что обрезание — это знак, чтобы одни иудеи терпели бедствия, которые по справедливости их постигли, и чтобы никто из них не смел входить в Иерусалим. Dial. C. 16. CAG, 1, 2. P. 58. Сочинения. С. 158–159.

[21] I Apol. Cap. 31. CAG, I, 1. P. 94. Сочинения. С. 60–61.

[22] Eusebius. Cit. op. IV. 6, 4. GrchSch. 9, 1. S. 308, 11–13.

[23] Iust. Dial. P. 46–47: «Совершают обрезание, соблюдают обряды закона и образ жизни иудеев». Iren. Contra haer. I, 26, 2. Eusebius. Cit. op. III, 27, 2. GrchSch. 9, 1. S. 256, 5–7. Epiphan. Haeres XXX, 2. 21. 26 и др. (ἔθεσιν Ἰουδαϊκοῖς ζῶσι, κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι) Hippol. Philos. VII. 34, PG. T. 16. Col. 3342B.

[24] Iren. Contra haeres. I, 26, 2; III, 15, 1. «Называя апостола (Павла) отступником от закона, они полагали, что все его послания должны быть отвергнуты, и пользуясь одним, так называемым евангелием евреев, прочие писания мало уважали». Eusebius. Cit. op. III, 27, 4. GrchSch. 9, 1. S. 256, 13–16. Епифаний сообщает, что апостола Павла евионеи не только считали отступником от закона, но, называя его тарсянином, предполагают происходящим из эллинов. Потом утверждают, что он эллин, сын матери эллинки и отца эллина: «Пришел в Иерусалим и пробыл там довольное время, пожелал же взять в супружество дочь иерея и для этого сделался прозелитом и обрезался, потом, не получив девицы, прогневался и стал писать против обрезания, против субботы и против законоположения». — Haer XXX, 16. PG. T. 41. Coll 432D—433A. Cfr.: C. 25. О том, какой образ действий приписывали апостолу Петру, см.: Idem. C. 15, 21.

[25] Iust. Dial. Cap. 48–49. CAG, I, 2. P. 162 sqq. C. 207–211 Iren. Contra haer. III. 11, 7. III. 21, 1. IV. 33, 4. V. 1, 3: «Первые христиане называли их собственно эвионитами, имевшими скудное и унизительное понятие о Христе. Эвиониты почитали Его бедным и обыкновенным человеком, который только за усовершенствование нрава признан праведным и который родился от соединения мужа с Мариею». Eusebius. Cit. op. III. 27, 1–2. GrchSch. 9, 1. S. 256, 1–4; Епифаний. Haer. XXX, 2; 3; 27; 29–31: «Подлинно же нищ и разумением, и надеждою, и делом — признавший Христа простым человеком». Ibid. Cap. 17. PG. T. 41. Col. 433B. «Они названы эвионитами за скудость своего ума; ибо это имя у евреев значит "бедный"». — Eusebius. Cit. op. III. 27, 6. GrchSch. 9, 1. S. 256, 20–22. Cfr.: Ignat. Ad Philad. VI, 1 «...Τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον διὸ καὶ Χριστὸν αὐτὸν τοῦ Θεοῦ ὠνομάσθαι, καὶ Ἰησοῦν, ἐπεὶ μηδεὶς τῶν ἑταίρων ἐτέλεσε τὸν νόμον· εἰ γὰρ καὶ ἕτερός τις πεποιήκει τὰ ἐν νόμῳ προστεταγμένα ἦν ἂν ἐκεῖνος ὁ Χριστός«. Hippol. Philos. VII, 34. PG. T. 16. Col. 3342B. Cfr.: IX, 14. Col. 3390B.

[26] В «Разговоре с Трифоном иудеем» читаем: «И это (Ис. 42, 6, 7), государи мои, сказано о Христе и о язычниках просвещенных. Или вы опять скажете, что о законе и о прозелитах Он так говорит? Тогда, как будто в театре, закричали некоторые из пришедших во второй день: что же? разве не о законе и о просвещенных им Он говорит? Это и суть прозелиты». — Dial. Cap. 122. CAG, I, 2. P. 438. Сочинения. С. 328–329. Ясно, каковы были желания иудействующих. Cfr.: Barnab. III, 6: «ἵνα μὴ προσρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῳ ἐκείνων νόμῳ».

[27] Dial c. 49. CAG, I, 2. P. 164.

[28] Vgl.: Thomasius. Die Dogmengeschichte. S. 58.

[29] Harnack. Dogmengeschichte[4]. I. S. 314, 317.

[30] Vgl.: Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 253.

[31] См.: Ин. 5, 39, 45–47.

[32] См.: Ин. 3, 14.

[33] См.: Ин. 6, 32 слл.

[34] См.: Ин. 19, 32–36.

[35] См.: Евр. 7, 11–28; 9, 13; 10, 1–4.

[36] См.: Евр. 8, 7–13.

[37] См.: Евр. 10, 1.

[38] См.: Откр. 2, 9. Ср.: 3, 9.

[39] См.: Гал. 6, 16 — Подробнее учение Нового Завета о том, что Церковь есть истинный Израиль, см. у R. Knopf'a («Das nachapostolische Zeitalter». S. 346–353). Также см.: Nathanael Bonwetsch. Der Schriftbeweis für die Kirche aus der Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt. — Theologische Studien. Theodor Zahn zum 10. Oktober, 1908 dargebracht. Leipzig, 1908. S. 3–6.

[40] Barnab. 14, 5–6: «Αὐτῷ ὁ πατὴρ ἐντέλλεται... ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον».

[41] Idem. 5, 7.

[42] Idem. 7, 5.

[43] Idem. 7, 2: «Ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς».

[44] Idem. 14, 6.

[45] Idem. 6, 12.

[46] Idem. 6, 13.

[47] Idem. 6, 11. Cfr.: 6, 14: «Ἴδε οὖν ἡμεῖς ἀναπεπλάσμεθα».

[48] Idem. 6, 15: «Ναὸς ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικτήριον ἡμῶν τῆς καρδίας». Cfr.: 16, 10.

[49] Idem. 16, 8–9. Cfr.: 15, 7: «Καινῶν δὲ γεγονότων πάντων ὑπὸ κυρίου».

[50] Idem. 1, 3. Cfr.: 11, 9; 19, 7.

[51] Idem. 14, 4.

[52] Idem. 4, 7–8: «Ἵνα ἡ τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ ἐγκατασϕραγισθῇ εἰς καρδίαν ἡμῶν ἐν ἐλπίδι πίστεως αὐτοῦ».

[53] Idem. 14, 5. Cfr.: 14, 1–4.

[54] Cfr.: Barn. 14, 1. «Дал (завет) иудеям, но они по грехам своим были недостойны принять его».

[55] Cfr.: Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 356. Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 14, 4a. S. 90. Можно привести в параллель к последней мысли место из «проповеди Петра»: «Ἐ κεῖνοι (то есть иудеи) μόνοι οἰόμενοι τὸν Θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ». — Clem. Alex. Strom. VI, 5, 41, 2. GrchSch. 15. S. 452, 8–10. То же и в апологии Аристида, 14, 4: «Хотя в мыслях своих думали, что служат Богу, по роду их дел оказывалось, что служение их относится к Ангелам, а не к Богу». — Geffcken J. Zwei griechische Apologeten. Leipzig und Berlin, 1907. Покровский А. Философ Аристид и его недавно открытая апология. Сергиев Посад, 1898.

[56] Barn. 9, 4.

[57] Idem. 2, 9; 4, 6; 10, 9, 12; 16, 1, 2.

[58] Idem. 4, 6–7.

[59] Idem. 1, 5.

[60] Idem. 6, 9: τί δὲ λέγει ἡ γνῶσις, μάθετε. Cfr.: 6, 10; 13,.7; 9, 8: τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνῶσις; дальше следует аллегорическое толкование числа 318 (Быт. 17, 23, 27.)

[61] О жертвах — Barn. 2, 4–10, о постах — 3, 1–6, смысл обрезания — 9, 1–7, заповеди о яствах имеют нравственный смысл — 10, 1–11, смысл закона о субботе — 15, 1–8. Иудейский храм говорит о духовном храме, создаваемом для Господа — 16, 1–10.

[62] Обетование земли Ханаанской Аврааму, Исааку и Иакову означает воплощение Сына Божия — Barn. 6, 8–10. День очищения указывает на страдания Христа во всех их подробностях — 7, 4–11. Тот же смысл имеет и жертвоприношение рыжей юницы — 8, 1–6. 318 мужей, которых обрезал Авраам, числом своим указывают на имя Иисус и на крест («никто не слышал от меня слова более совершенного») — 9, 8–9. Медный змий — «видишь и здесь славу Иисуса, ибо все в Нем и для Него» — 12, 5–7. Иисус Навин также указывал на Иисуса Христа —12, 8–10. История Ревекки — указание на то, что христиане — наследники завета —13, 1–6. Cfr.: Bonwetsch N. Der Schriftbeweis für die Kirche. S. 6–8.

[63] О неизбежности этого метода при господствовавшей теории боговдохновенности свящ. книг см.: Dr. Iohannes Leipoldt. Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I-er Teil. Leipzig, 1907. S. 20–22. См. также: Ludwig Diestel. Geschichte des Alten Testamentes in der christlichen Kirche. Iena, 1869. S. 30.

[64] «Так, государи мои, — продолжал я, — перечисляя и все прочие постановления Моисеевы, я мог бы доказать, что они были прообразами, символами и возвещениями того, что имело случаться со Христом, — тех людей, которых вера в Него была предузнана, равно как и действий, которые надлежало совершить Самому Христу». — Iust. Dial., c. 42. CAG, I, 2, p. 142. Сочинения. С. 198–199. Действительно, пользуясь аллегорическим методом толкования, св. Иустин во всем Ветхом Завете видит лишь пророчества и прообразования новозаветной Церкви, обнимающей все народы. См. Bonwetsch N. Der Schriftbeweis für die Kirche. S. 8–12. Подробно противоиудейская полемика св. Иустина изложена у F. Böhringer'a. («Die alte Kirche». B. I. Th. 1. S. 174–204). Vgl.: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 312–330.

Ряд ветхозаветных пророчеств и прообразований о Христе и Церкви, кроме Иустина Философа, приводит св. Ириней Лионский в 4 книге «Против ересей» (особ. гл. 7, 9, 10, 11, 12, 15–18, 20, 21, 25, 31) и в недавно открытом его произведении «Доказательство апостольской проповеди»; также Тертуллиан [упоминает их] во второй половине своего трактата «Adversus judaeos». См.: Bonwetsch. Der Schriftbeweis für die Kirche. S. 12–15.Vgl. замечания Thomasius'a: Die Dogmengeschichte. S. 123.

[65] Iust. Dial. Cap. 11, 12, 13. CAG, I, 2. P. 40. Сочинения. С. 150–154. «Другой теперь завет, другой закон вышел от Сиона». Dial. Cap. 24. P. 84. Сочинения. С. 170.

[66] Apol. I, 23. Сочинения. С. 54.

[67] Iust. Dial. Cap. 11. CAG, I, 2, P. 42. Сочинения. С. 150. Cfr.: Barn. 2, 6.

[68] Ibidem. P. 42–44. Сочинения. С. 151. «Бог благословляет народ этот и называет его Израилем и наследием Своим... Вы обманываете самих себя, как будто вы только были Израилем; и проклинаете народ, благословенный Богом. Diall. Cap. 123. CAG, I, 2. P. 442. Сочинения. С. 331. «Мы, соблюдающие заповеди Христовы от родившего нас для Бога Христа, называемся не только Иаковом, Израилем, Иудою, Иосифом и Давидом, но и истинными сынами Божиими и на самом деле таковы». — Ibid. P. 444, 446. С. 332. «Все, прибегающие через Него к Отцу, суть благословенный Израиль». — Cap. 125. P. 450. С. 335. «Люди из всякого народа, повинующиеся Его воле через Христа... и должны быть Иаковом и Израилем». — Cap. 130. P. 464. С. 342. «Мы составляем истинный Израильский род». — Cap. 135. P. 480. С. 349.

69 Dial. Cap. 11. CAG, I, 2. P. 42. Сочинения. С. 150. «Соединимся все народы, и вместе прославим Бога». Cap. 29, P. 96. С. 177. Иаков служил Лавану за пестрый и многовидный скот, и Христос потерпел рабство даже до Креста за разнообразных и многовидных (πολυειδῶν) людей из всякого народа, приобретши их Своею кровию и таинством крестным. Cap. 134. P. 478. С. 848.

[70] Idem. Cap. 139. CAG, I, 2. P. 490, 492. Сочинения. С. 354.

[71] Idem. Cap. 63. CAG, I, 2. P. 224. Сочинения. С. 237.

[72] Idem. Cap. 116. CAG, I, 2. P. 416. Сочинения. С. 319.

[73] Idem. Cap. 119. CAG, I, 2. P. 426. Сочинения. С. 323. Последнее положение Иустин обосновывает в следующих главах —121, 122, 123.

[74] «Я заметил их смущение от того, что я назвал нас даже и сынами Божиими». — Cap. 124. CAG, I, 2. P. 446. Сочинения. С. 332.

[75] Dial. Cap. 124. CAG, I, 2. P. 446, 448. Сочинения. С. 333.

[76] Contra haereses III, 15, 1. PG. T. 7. Col. 917B—C. Сочинения святого Иринея, епископа Лионского, в русск. перев. прот. П. Преображенского. СПб., 1906. С. 273. Подробное опровержение всех обвинений и клевет, которые возводили евиониты на апостола Павла, дает Епифаний. Haer. XXX, 25.

[77] Dial. Cap. 48 sqq.

[78] Contra haer. IV. 34, 1. PG. T. 7. Col. 1083C—1084A. Сочинения. С. 414.

[79] «Доказательство апостольской проповеди». Гл. 99. — «Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung». — TU 31, 1. Leipzig, 1907. Русский перевод проф. Н. И. Сагарды см. в изд.: Христианское чтение, 1907. Т. 223. Ч. 2. С. 664–691, 851–875.

[80] Сотериология св. Иринея его же словами весьма подробно изложена у Böhringer'a («Die alte Kirche». 2-ter Band. 2-ter Teil. 2-te Ausgabe. Stuttgart, 1873. S. 547–567). См. еще: Проф. И. В. Попов. Идея обожения в древневосточной Церкви. М., 1909. С. 3–21.

[81] Contra haer. III. 10, 2. PG. T. 7. Col. 873B. Сочинения. С. 240.

[82] Idem. Col. 1120B. Сочинения. С. 416.

[83] Idem. Col. 856A. Сочинения. С. 225. Cfr.: V. 16, 2: «Слово Божие сделалось Человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы через подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца». — PG. T. 7. Col. 1167B—C. Сочинения. С. 480. IV, 20, 4: «Господь наш Иисус Христос в последние времена сделался Человеком среди человеков, чтобы конец соединить с началом, то есть человека с Богом». — PG. T. 7. Col. 1034B. Сочинения. С. 370.

[84] Idem. Col. 860C. Сочинения. С. 228.

[85] Idem. Col. 1224B—C. Сочинения. С. 528.

[86] Contra haer. IV. 20, 12: «Бог благоволит взять Церковь, которая будет освящена через общение (communicatione) с Его Сыном». — PG. T. 7. Col. 1042 A. Сочинения. С. 377.

[87] Contra haer. IV. 34, 1. PG. T. 7. Col. 1086 B. Сочинения. С. 417.

[88] «Доказательство апостольской проповеди», гл. 87: «Через веру в Него мы научаемся любить Бога от всего сердца и ближних, как самих себя»; гл. 95: «Иисус Христос искупил нас Своею кровию от отступничества, дабы и мы были народ священный». — Contra haer. III, 5, 3. PG. T. 7. Col. 860 A. Сочинения. С. 228.

[89] «Доказ. апост. проп.», гл. 89.

[90] «Доказ. апост. проп.», гл. 89. В этом сочинении полемическое противоположение существенных пунктов истинного христианского учения еретическому составляет основу всех рассуждений; в частности гл. 87–96 (wertvollste Abschnitt der ganzen Schrift — по замечанию Гарнака. TU 31, 1. Nachwort. S. 63) заключают в себе одушевленное раскрытие учения относительно свободы обращенных язычников от закона Моисеева. Ср. замечание проф. Сагарды: «Христианское чтение». Т. 223. Ч. 2. С. 487, 879–880.

[91] «Доказательство апост. проп.», гл. 95: «Мы не имеем нужды ни в каком законе в качестве воспитателя». — Cfr.: Contra haeres. III. 5, 3.

[92] Contra haer. IV. 20, 12. PG. T. 7. Col. 1042C—1043A. Сочинения. С. 377–378. См.: «Роды Ревекки были пророчеством о двух народах». — IV. 21, 2. «Младший народ восхитил у старшего народа благословение Отца, как Иаков восхитил благословение у Исава. Поэтому брат терпел ненависть и гонение от своего брата, как и Церковь то же терпит от иудеев». — IV, 21, 3. Ср.: Iust. Dial. Cap. 134.

[93] Contra haer. IV. 21, 3. PG. T. 7. Col. 1045B, 1046A. Сочинения. С. 380.

[94] Idem. Col. 929D. Сочинения. С. 284.

[95] Idem. Col. 930B—C. Сочинения. С. 285.

[96] Idem. Col. 860A. Сочинения. С. 228.

[97] Idem. Col. 1091C—1092A. Сочинения. С. 422.

[98] Idem. Col. 1177B—C. Сочинения. С. 488.

[99] Idem. Col. 1177C. Сочинения. С. 488.
[100] Contra haer. IV, 24, 1. PG. T. 7, Col. 1049C: «hominem in hominibus factum, reformasse quidem humanum genus». Сочинения. С. 384.
[101] Idem. Col. 874A. Сочинения. С. 240. Здесь же (см. немного выше) замечательно то обстоятельство, что сотериология непосредственно же переходит в экклезиологию.
[102] «Доказ. апост. проп.». Гл. 86.
[103] Там же. Гл. 94.
[104] Тамже. Гл. 89. Ср. 93: «Наши сердца исторгнуты и освобождены от каменного служения, мы верою созерцаем Бога и делаемся чадами Авраама, который оправдан верою».
[105] Contra haer. III, 17, 2. PG. T. 7. Col. 929C–930A. Сочинения. С. 284. «Господь, получив этот дар от Отца, и Сам даровал его тем, которые становятся Его причастниками (qui ex ipso participantur), посылая на всю землю Святого Духа». — Ibid. Ср. III, 17, 3.
[106] Idem. Col. 930C–D. Сочинения. С. 285.
[107] Idem. Col. 1178C. Сочинения. С. 489.
[108] Idem. Col. 1009B–C. Сочинения. С. 403.
[109] Idem. Col. 1121C.: «Effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem». Ср. Сочинения. С. 447.
[110] Idem. Col. 1141B–1142A. Сочинения. С. 459–460. Cfr.: ὡς παιδία νεόγονα. Fragm. 35. Idem. Col. 1248C. Сочинения. С. 542.
[111] Idem. Col. 929C. Сочинения. С. 284.
[112] Idem. Col. 1150C. Сочинения. С. 467. Cfr.: IV, 20, 5; 38, 3.
[113] Idem. Col. 1082C: «В безводной земле потоки Святого Духа для орошения избранного рода Божия (genus electum Dei)». Сочинения. С. 413.
[114] «Доказ. апост. проп.». Гл. 93.
[115] Contra haer. III, 17, 3. PG. T. 7. Col. 930C. Сочинения. С. 285. Cfr.: III, 24, 1. PG. T. 7. Col. 966B. Сочинения. С. 312.
[116] Idem. Col. 1070A. Сочинения. С. 403.
[117] Idem. Col. 966C. Сочинения. С. 312. Cfr.: IV, 33, 9: Spiritus requiescens super eam (Ecclesiam). — Idem. Col. 1078B. С. 410.
[118] Idem. Col. 1211B. Сочинения. С. 515.
[119] Idem. Col. 1070A. Сочинения. С. 403. Так толкует св. Ириней событие с Лотом (Быт. 19, 31–35).
[120] Idem. Col. 966B. Сочинения. С. 312.
[121] Idem. Col. 1173A. Сочинения. С. 485.
[122] Idem. Col. 1148B. Сочинения. С. 465.
[123] Idem. Col. 932B. Сочинения. С. 286–287. «Творение восстанавливается в первобытное состояние (ipsam conditionem reintegratam in prisinum)». Idem. Col. 1210C. Сочинения. С. 515. «Он Сам обновит наследие земли и восстановит таинство (reintegrabit mysterium) славы сынов Своих». Idem. Col. 1212B. Сочинения. С. 516.
[124] Eusebius. History Ecclesias. III, 27, 1. Cfr.: Epiph. Haer. XXX, 17.
[125] Ипполит. Толкование Песни песней. Грузинский текст по рукописи X века исследовал, перевел и издал Н. Марр. См.: Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Изд. факультета восточных языков Императорского С.-Петербургского университета. СПб., 1901. Hippolyts Kommentar zum Hohelied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben von G. Nathanael Bonwetsch. TU 23, 2. Leipzig, 1902.
[126] Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus herausgegeben von G. Nath. Bonwetsch. TU 26, 1a. Leipzig, 1904.
[127] Весь оносящийся к этому вопросу материал собран Bonwetsh'ем. См. TU 23, 2; 4. Der Gedankengang des Kommentars. S. 81–87; TU 26, 1a. Einleitung. S. IX–XIII; Der Schriftbeweis für die Kirche. S. 16–20.
[128] «Толкование Песни песней». 26, 1. TU 23, 2. S. 71, 11–25.
[129] «Благослов. Иакова». 20, 2–3. TU 26, 1a. S. 32. Cfr.: In Dan. IV, 37, 5. GrchSch. 1, 1. S. 284, 10–11; «Толков. Песни песней», 8, 7; 27, 12. TU 23, 2. S. 43, 17–18; 78, 13–16.

[130] «Благослов. Моисея». 17, 2. TU 26, 1a. S. 69. Cfr.: De antichr. 59.
[131] «Благослов. Моисея». 13, 5. TU 26, 1a. S. 64, 9–11.
[132] «Толкование Песни песней». 26, 1. TU 23, 2. S. 71, 18–22.
[133] «Благослов. Иакова». 28, 2. TU 26, 1a. S. 45–46. Cfr.: Tertull. Adv. Marc. V, 1. CSEL, 47. P. 569, 22. sqq.
[134] См.: Николай Штернов. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Курск, 1889. С. 115. Turmel. Tertullien. 2-me edit. Paris, 1905. P. 1.
[135] Böhringer. Die alte Kirche. 3-ter Teil. Stuttgart, 1873. S. 740. Весьма многие ученые признавали этот трактат Тертуллиана неподлинным и считали его неудачной позднейшей компиляцией. Об этом Noeldechen E. Tertullian's Gegen die luden auf Einheit, Echtlitit, Entstehung geprüft. TU 12, 2. Leipzig, 1894. S. 14–24. Сам Noeldechen высказывается за подлинность этого трактата. S. 89–91.
[136] Adversus judaeos. C. 6. PL. T. 2. Col. 647C–648C. Cfr.: Adv. Marc. III, 24: «Iacob, qui quidem posterioris et praelatioris populi figura est, id est nostri». CSEL, 47. P. 420, 24–25; IV, 25: Ис. 49, 6 — Christum illuminatorem nationum designavit. CSEL, 47. P. 504, 23–24; IV, 1: Ис. 51, 4 — judicaverat atque decreverat nationes quoque inluminandas per Evangelii legem atque sermonem. CSEL, 47. P. 424, 3–4. Пророчества о вступлении в Церковь язычников Тертуллиан видит еще в Пс. 2, 7–8, 3 (Adv. Marc. III, 20, 22; IV, 25. P. 410, 15–22; 415, 3. sqq. 505, 20 sqq.), Ис. 42, 4, 6–7 (III, 20; V, 2. P. 410, 19 sqq. 573, 1 sqq.), 52, 5, 7; II (III, 22; V, 2. P. 414, 26–415, 3; 572, 25–573, 3) и др. Cfr.: N. Bonwetsch. Der Schriftbeweis für die Kirche. S. 14–15.
[137] Adversus judaeos. C. 6. PL. T. 2. Col. 648A.
[138] Idem. Col. 672C–673A.
[139] Ис. 49, 12, 18, 21 «deus homo erat natus, aedificaturus ecclesiam ex voluntate patris ex allophylis queque». Adv. Marc. IV, 13. CSEL, 47; p. 458, 19–21.
[140] Adversus judaeos. C. 14. PL. T. 2. Col. 682A–B.
[141] Idem. Col. 636A.
[142] Idem. Col. 636B.
[143] Idem. Col. 636C–637A. О том, как Израиль нарушал завет с Богом — Adv. Marc. IV, 31. CSEL, 47, p. 527, 10 sqq. Также IV, 14, 17. P. 462, 24 sqq. 477, 5 sqq. Подробное изложение противоиудейской полемики Тертуллиана см. в книге Н. Штернова «Тертулиан». С. 100–113).
[144] Во всех памятниках этого времени сопоставление христиан с ветхозаветным народом Божиим — основное представление. Как в прошлом Израиль был в особом отношении к Богу, так теперь христиане — истинный двенадцатиколенный народ, который живет в рассеянии среди чуждого мира. Этот образ представлений и этот образ выражений постоянно должен предноситься пред тем, кто читает писания послеапостольского времени (Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 347–348).
[145] Относительно автора Послания предполагают, что он родом был еврей, а потому в его послании столько следов ветхозаветного образа мышления. Кроме того, с филологической стороны указывают в Послании наличность семитизмов. Об этом см.: Lightfoot I. B. The Apostolic Fathers, 1. London, 1890. P. 59. Hoennicke G. Das Iudenchristentum. S. 279–280. В 1-м примечании на с. 280 указана и относящаяся к этому вопросу литература.
[146] 1 Clem. 1, 1; 2, 4; 6, 1; 46, 4; 49, 5; 58, 2; 59, 2, 3; 64.
[147] Idem. 64. См.: Тит. 2, 14.
[148] Idem. 50, 7; 64; 65, 2.
[149] Idem. 29, 1: «ὃς ἐκλογῆς μέρος ἡμᾶς ἐποίησεν ἑαυτῷ». Cfr.: 8, 5: «ἀγαπητοὶ αὐτοῦ».
[150] Idem. 30, 1.
[151] Idem. 29, 3. См.: Втор. 4, 34; 12, 2. Чис. 18, 27. 2 Пар. 31, 14.
[152] Idem. 37, 1; 41, 1.
[153] Idem. 16, 1; 44, 3; 54, 2.
[154] Idem. 46, 7.
[155] Idem. 56, 16: «Πατὴρ γὰρ ἀγαθὸς ὢν παιδεύει εἰς τὸ ἐλεηθῆναι ἡμᾶς διὰ τῆς ὁσίας παιδίας». Cfr.: 37, 1.
[156] Idem. 54, 4: «Οἱ πολιτευόμενοι τὴν ἀμεταμέλητον πολιτείαν τοῦ θεοῦ». Cfr.: 48, 1.

[157] Idem. 2, 2. Cfr.: 2, 7.
[158] 1 Clem. 49, 5. 50, 3.
[159] Idem. 2, 2: «Οὕτως εἰρήνη βαθεῖα καὶ λιπαρὰ ἐδέδοτο... καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο». Cfr.: 46, 6; 50, 3.
[160] Idem. 31, 2: «Ὁ πατήρ ἡμῶν Ἀβραάμ. Cfr.: 30, 7; 60, 4. См.: Евр. 2, 16: σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται».
[161] Didach. 9, 3: «Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου». Cfr.: Didach. 10, 2.
[162] Время написания этой проповеди восходит, может быть, до первой половины II века. См. F. X. Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 3-ter Band. Paderborn, 1907. S. 261. Cfr.: A. Harnack. Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1-er. Bd. Leipzig, 1897. S. 447–449.
[163] 2 Clem. 2, 1.
[164] Idem. 2, 3.
[165] Idem. 20, 5: «Δι' οὗ καὶ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν».
[166] Понятие о новом человечестве стоит в центре общих воззрений Игнатия на христианство. — См.: Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte[4]. § 15, 2. S. 99.
[167] Ad Magnes. 10, 3: «Εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη». Cfr.: 8, 1.
[168] Ad Philad. 9, 1.
[169] Ad Smyrn. 4, 1: «Τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν». Cfr.: Magn. 1.
[170] Ad Ephes. 19, 1.
[171] Idem. 20, 1: «Οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον».
[172] Idem. 10, 3.
[173] Idem. 19, 3.
[174] Idem. 17, 1: «Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν». Cfr.: Ad Magn. 6, 2: «εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας».
[175] Idem. 9, 1–2. Cfr.: 15, 3. Magn. 12.
[176] Ad Trall 8, 2.
[177] Martyr. Polycarp. C. 3, 2: «Πᾶν τὸ πλῆθος, θαυμάσαν τὴν γεννεότητα τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν, ἐπεβόησεν». См. также: Funk. Die Apostolischen Väter. S. 117. Ibid. cap. 14, 1: «Ὁ Θεὸς... παντὸς τοῦ γένους τῶν δικαίων, οἳ ζῶσιν ἐνώπιόν σου». Funk. S. 121. «Γένους τῶν δικαίων». Herm. Past. Sim. IX, 17, 5.
[178] Eusebius. History Ecclesias. IV, 28, 5. GrchSch. 9, 1. S. 384, 3–4. Еще подобные выражения см. у A. Harnack'a («Die Mission und Ausbreitung des Christentums», I. S. 209 ff.)
[179] Epist. ad Diognet., c. 1. Funk. cit. ed., S. 134. Русский перевод см. в сочин. Иустина Философа, цит. изд. С. 371.
[180] Ad Diog., 2, 1: «Γενόμενος ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνωροπος». Funk. cit. ed. S. 134; русск. пер. С. 372.
[181] 16, 4. Цит. русск. изд. С. 33; Gelfeken. S. 26, 17–18.
[182] Ibid. 17, 5, 7, 8; Geffcken. S. 27. Русский перевод. С. 34–35. Ср.: с. 49–50.
[183] Sim. IX, 1, 4.
[184] Sim. IX, 4, 1–2.
[185] Sim. IX, 4, 5.
[186] Sim. IX, 12, 1, 2, 3, 4, 5.
[187] Sim. IX, 13, 1: «Ὁ πύργος ἡ ἐκκλησία ἐστιν».
[188] Этому месту есть параллель: «Закон Божий дан всему миру: закон этот есть Сын Божий, проповеданный в концах земли». — Sim. VIII, 3, 2.
[189] Sim. IX, 17, 1–2, 4, 5. Ср. выше: «Ты видишь, что вся башня сделана как бы из одного камня. Так и те, которые уверовали в Господа через Сына Его и облечены духовными силами, будут один дух, одно тело и один цвет одежд их». — Sim. IX, 13, 5. Cfr.: подробное толкование Sim. IX у Theodor'a Zahn'a («Der Hirt des Hermas». Gotha, 1868. S. 224 ff.).
[190] Cfr.: Zahn Th. Der Hirt des Hermas. S. 243–244.
[191] Harnak A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums[2], I. S. 213.
[192] Strom. III, 10; 70, 1–2: «Εἴη δ' ἂν καὶ ἡ ὁμόνοια τῶν πολλῶν ἀπὸ τῶν τριῶν ἀριθμουμένη, μεθ' ὧν ὁ Κύριος, ἡ μία ἐκκλησία, ὁ εἷς ἄνθρωπος, τὸ γένος τὸ ἕν... τρίτος δὲ ἦν ἐκ τῶν

δυεῖν κτιζόμενος εἷς εἰς καινὸν ἄνθρωπον, ᾧ δὴ ἐμπεριπατεῖ τε καὶ κατοικεῖ ἐν αὐτῇ τῇ ἐκκλησίᾳ»; GrchSch. 15. S. 227, 27–29; 28, 1–3.

[193] Strom. IV: 5; 42, 2: «Ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς, εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σῳζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι». GrchSch. 15. S. 452, 21–26.

[194] Paedag. I, 5; 19, 4: «ὁ καινὸς ἡμεῖς λαός, τρυφερὸς ὡς παῖς». GrchSch. 12. S. 101, 19–20; I: 5; 20, 2: «νήπιαι γὰρ αἱ νέαι φρένες εἰσίν, ἐν παλαιᾷ τῇ ἀφροσύνῃαί νεωστὶ συνεταί, αἱ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν καινὴν ἀνατείλασαι». S. 101, 30–31; I, 5, 20, 3: «πρὸς νόησιν ἀεὶ ἀκμάζομεν, ἀεὶ νέοι καὶ ἀεὶ ἥπιοι καὶ ἀεὶ καινοί· χρὴ γὰρ εἶναι καινοὺς τοὺς λόγου καινοῦ μετειληφότας». S. 102, 3–5. Cfr.: Paedag. I, 7; 57, 1: «τὸ ὄνομα τὸ καινὸν τῷ νέῳλαῷ τῷ νηπίῳ». S. 123, 32–33. Cfr.: I, 7; 58, 1. S. 124, 14; I, 7; 59, 1: «καινῷ δὲ καὶ λαῷ καινὴ καὶ νέα διαθήκη δεδώρηται». S. 125, 1.

[195] Paedag. I, 7; 59, 3: «εἰς κλῆσιν καὶ σωτηρίαν νεογνοὶ γεγόναμεν». GrchSch. 12. S. 125, 14–15.

[196] Harnack A. Dogmengeschichte[4]. I. S. 172. Vgl.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums[2], I. S. 207.

[197] Dial. C. Tryph. Cap. 123. CAG, I, 2. P. 446. Сочинения. С. 332. Ср. с. 119: «Народ благочестивый, праведный, радующий Отца». — P. 428. С. 324.

[198] Ср.: Татиан. Речь против эллинов. Гл. 32: «И мы не лжем, говоря это». Сочинения древних христианских апологетов в перев. прот. Преображенского. 2-е изд. СПб., 1895. С. 38.

[199] Апол. 15, 4–7. Geffcken. S. 24. Русск. изд С. 31. Ср. 16, 7–12; 16, 1–2. «Таковы, царь, законы христиан и их нравы». — 15, 2. «Христиане праведны и благочестивы, друзья истины и великодушны». — 17, 2.

[200] Apol. I. Cap. 14. CAG, I, 1. P. 44. Сочинения. С. 43. Ср. гл. 15: «Есть много мужчин и женщин, лет шестидесяти и семидесяти, которые из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве; и я готов указать таких из всякого народа. Нужно ли мне говорить о безчисленном множестве тех, которые обратились от распутства и научились целомудрию». — P. 48. С. 44. Подобное же [находим] в гл. 16 и в послании Варнавы: «Прежде, нежели мы уверовали Богу, обиталище сердца нашего было слабо и подвержено разрушению (φθαρτὸν καὶ ἀσθενές), подобно храму, построенному рукою (человеческою). Ибо оно было исполнено идолослужения, было жилищем демонов, потому что мы делали противное Богу». — 16, 7. Эти слова приводит и Климент Алекс. См.: Strom. II, 20; 116, 4. GrchSch. 15. S. 176, 8–11: «Мы теперь вышли из того образа жизни, который вели мы, живя худо, подобно другим обитателям земли». — Iust. Dial. Cap. 119. AG. I, 2. P. 426. Сочинения. С. 324. Ириней говорит, что для христиан потому и не нужен закон, что они сделались младенцами в злобе. («Доказат. ап. проповеди», 96).

[201] Гл. 5. См.: Die apost. Väter. S. 136–137. Русский перевод см. в цит. издании сочинений св. Иустина Философа. С. 375.

[202] Гл. 32; 33. См.: Сочинения апологетов. С. 38, 39.

[203] Октавий, гл. 1: «Вы сами, кровосмесники, сплетаете на нас эту басню, вопреки свидетельству вашей совести. А у нас целомудрие не только в лице, но и в уме. Собрания наши отличаются не только целомудрием, но и трезвенностью. Самую веселость мы умеряем строгостью (gravitate hilaritatem temperamus). Очень многие отличаются всегдашним девством своего неосквернённого тела и этим не тщеславятся». — CSEL, Vol. 2. P. 44–45. Сочинения апологетов. С. 262. Ср. Апология Аристида, 17, 2: «Вину своего нечестия обращают на христиан».

[204] Апол. Гл. 32, 33, 34. Geffcken J. Zwei griechische Apologeten. S. 151 f. Сочинения апологетов. С. 88–90.

[205] Apol. C. 2. PL. T. 1. Col. 270 sqq. Cfr.: ad uxor. I. C. 6. PL. T. 1. Col. 1284. Подробнее см.: Adhémar d' Alès. La théologie de Tertullien. Paris, 1905. P. 26–33.

[206] Гл. 6, 1. См.: Die apostolischen Väter. S. 137. Сочинения Иустина. С. 376. Трифон говорил Иустину: «Вы выставляете благочестие свое и почитаете себя лучшими других, но ничем не отличаетесь от них и не превосходите язычников своею жизнью». — Dial. Cap. 10. CAG I, 2. P. 38. Сочинения. С. 149. Но Трифон, как видно из дальнейшего, хотел, чтобы христиане отличались от других исполнением закона Моисеева.

«Вы, — говорит он, — не соблюдаете ни праздников, ни суббот, не имеете обрезания».

[207] Tertull. Adv. judaeos. C. 2. PL. T. 2. Col. 637B—C; 638B, C; 639A.

[208] Iren. Contra haer. IV, 21, 1. PG. T. 7. Col. 1043B—1044A. Сочинения. С. 378.

[209] «Ὥστε, ἀδελφοί, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν Θεοῦ ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης». 2 Clem. 14, 1.

[210] 2 Clem. 14, 2. В последних словах можно усматривать некоторое сходство со словами апостола Петра, где Христос называется Агнцем, предназначенным еще прежде создания мира (προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου), но явившимся (φανεροθέντος) в последние времена для нас. См.: 1 Пет. 1, 20.

[211] 2 Clem. 14, 3–4. Мысль о существовании Церкви и до пришествия Христа можно усматривать еще и в 2 Clem. 2, 1, 3.

[212] Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 239. Cfr.: E. M. Revue internationale de théologie. 1910. P. 142: ces resonnements alambiqués qui ne prouvent rien.

[213] Cfr.: Harnack A. Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther. — Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876. Bd. 1. S. 343.

[214] Cfr.: Dr. Daniel Völter. Die apostolischen Väter neu untersucht. II, 1. Die älteste Predigt aus Rom (Der sogenannte zweite Clemensbrief). Leiden, 1908. S. 32.

[215] Vis. II, 4, 1: «Ὅτι, φησίν, πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβητέρα; καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη».

[216] О различии между «Пастырем» и «Гомилией» в учении о Церкви см. у Loofs'a («Leitfaden der Dogmengeschichte[4]». § 14, 5 d. S. 97. Anm. 4–5: «В гомилии Климента (14, 3) предсуществующая Церковь отождествляется с πνεῦμα ἅγιον; у Ерма (Sim. IX, 1, 1; 24, 4. Mand. 11, 9) Дух, обнаружившийся в Христе, действует в Церкви; πνεῦμα для Ерма — Сын Божий, а Церковь —творение».

[217] Vis. I, 3, 4.

[218] «Λαβόντες τὰς ἀφορμὰς ἐκ Παπίου τοῦ πάνυ, τοῦ Ἱεραπολίτου, τοῦ τῷ ἐπιστηθίῳ φοιτήσαντος, καὶ Κλήμεντος καὶ Πανταίνου τοῦ τῆς Ἀλεξανδρέων ἱερέως, καὶ Ἀμμονίου τοῦ σωφοτάτου, τῶν ἀρχαίων καὶ πρὸ τῶν συνόδων ἐξηγητῶν, εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν πᾶσαν τὴν ἐξαήμερον νοησάντων». Migne, PG. T. 89. Col. 860. Papiasfragm. VI, Funk. Die apostolischen Väter. S. 130.

[219] Hist. Eccl. III, 7. Socrates' Ecclesiastical History, with an introduction by William Bright. 2 ed. Oxford, 1893. P. 145. Русск. перев. СПб., 1850. С. 268–269.

[220] Как это делает R. Knopf («Das nachapostolische Zeitalter». S. 343–344. Anm. 2).

[221] Harnack A. Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876. Bd. I. S. 343.

[222] E. M. Revue internationale de théologie. 1910. P. 192. Между прочим в Excerpta ex Theodoto 42, 3 читаем: «Τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ». GrchSch. 17. S. 120, 7. Exc. 13, 4: «ἡ σὰρξ τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐστιν, ὅπερ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, ἄρτος οὐράνιος, συναγωγὴ εὐλογημένη». S. 111, 11–12. Exc. 41, 2: «πρὸ καταβολῆς κόσμου λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκκλέχθαι». S. 119, 22–23.

[223] Hoennicke G. Das Judenchristentum. S. 360.

[224] Harnack A. Dogmengeschichte[4]. I. S. 413–414. Anm. 4. Cfr.: Schanz. Der Begriff der Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1893. S. 564.

[225] Harnack A. Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1876. Bd. I. S. 344–345. Anm.; Dogmengeschichte[4], I. S. 172.

3

УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ ПИСАТЕЛЕЙ АНТИГНОСТИЧЕСКИХ

[1] См.: Iren. Contra haer. I, 29, 1; I, 30, 15. PG. T. 7. Col. 691B, 704A. Сочинения. С. 98, 108. Hippol. Philosoph. V, 11. PG. T. 16. Col. 3159B. Cfr.: Epiph. Haer. 31, 1. PG. T. 41. Col. 473B. Творения. Ч. 1. М., 1863. С. 277.

[2] Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 77. Vgl. S. 83: «Wie Nebelgebilde, auf welche die Sonne einzelne Strahlen wirft, sehen wir diese mannigfaltigen gnostischen Systeme an».

[3] Harnack. Dogmengeschichte[4]. I. S. 250 ff. Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 16, 3. S. 106–108.

[4] Harnack. Ibid. Vgl. Nitzsch, op. cit. S. 54–55.

[5] «Сами ереси от философии получают свое вооружение (subornantur). Отсюда — эоны и, не знаю, какие-то неопределенные формы... Отсюда — лучший Бог Маркиона благодаря спокойствию своему (de tranquillitate); он пришел от стоиков... Та же материя обсуждается (volutatur) у еретиков и философов. Те же рассуждения ведутся у тех и других». — Tertull. De praescr. C. 7. PL. T. 2. Col. 22A.

[6] Harnack. Dogmengeschichte[4]. I. S. 251.

[7] «Unde malum, et quare? et unde homo, et quomodo?» — Tertull. De praescr. C. 7. PL. T. 2. Col. 22B.

[8] Такой характер гностицизма особенно усиленно подчеркивает lic. theol. Rudolf Liechtenhan. См. Die Offenbarung im Gnosticismus. Göttingen, 1901. S. 84–85, 98–103, 162–164. См.: В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, II. С. 174–175.

[9] Harnack. Dogmengeschichte[4], I. S. 253–254. Thomasius. Die Dogmengeschichte, 85; Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 336–337.

[10] De praescr. C. 4. PL. T. 2. Col. 18B.

[11] Различные гностические секты хотели оставаться в Церкви, изменив ее учение. О валентинианах Ириней сообщает, что они не хотели отделяться от Церкви (Contra haer. III, 15, 2), и Валентин, по словам Тертуллиана, был изгнан из Церкви (De praescr. C. 30). Ипполит старался доказать, что маркосиане — не христиане, а пифагорейцы (Philos. VI, 52: «Οὐ Χριστοῦ μαθητάς, ἀλλὰ Πυθαγόρου». PG. T. 16. Col. 3282B.). Наассены считали себя только истинными христианами. (Hipp. Philos. V, 9: «Καὶ ἐσμὲν ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες τὸ μυστήριον καὶ χριόμενοι ἐκεῖ ἀλάλῳ χρίσματι, ἐκ κέρατος, ὡς Δαβίδ». PG. T. 16. Coll. 3159–3160). Маркионит Мегефий в диспуте с Адамантом настаивает на том, что он христианин. — Dial. I, 8. Dr. C. P. Caspari. Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften. I. Christiania, 1883. P. 12–13 (GrchSch. 4. S. 16. ff): «Они присвоили себе именование христиан, и соблазняются ими языческие народы», — говорит Епифаний о карпократианах. — Haer. 27, 3. PG. T. 41. Col. 368A. Творения. Ч. 1. С. 182. См. еще у Иринея: Contra haer. III, 15, 2. PG. T. 7. Col. 918B. Сочинения. С. 273. Tertull. Adv. Valentinianos. C. 27: plane et ipsi imaginarii Christiani. CSEL, 47. P. 204, 6.

[12] Tertull. Scorpiac. Cap. 1. CSEL, 20, 1. P. 145, 6. sqq.

[13] См. об этом: Harnack. Dogmengeschichte. I. S. 359–360; Thomasius. 85–86; Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 338–340; Böhringer. Die alte Kirche. 2-ter Teil. S. 282–283; Reinhold Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. Erlangen, 1885. S. 16; Nitzsch, op. cit. S. 55–56; Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte. §§ 16, 6; 19, 5. S. 110–111, 136; Knopf. Das nachap. Zeitalt. S. 339; Штернов. Тертуллиан. С. 127–228; Архимандрит Сильвестр. Учение о Церкви в первые три века христианства. Киев, 1872. С. 167–169; Догматическая система св. Иринея Лионского в связи с гностическими учениями II века. Православный собеседник. 1874. Т. 2. С. 191–193.

[14] Thomasius, op. cit. S. 81; Harnack. Dogmengeschichte[4], I. S. 292 ff.; Böhringer. Die alte Kirche. 2 Th. S. 371; Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 17, 1. S. 111–112; Болотов. Лекции, вып. 2. С. 226–227; Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 34; Theodor Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. 1-er Bd. 2-te Hälfte — Erlangen und Leipzig, 1889. S. 586 ff.

[15] Epiph. Haer. 42, 1, 2. PG. T. 41. Col. 696–697. Творения. Ч. 2. М., 1864. С. 127–130.

[16] Adv. Marc. IV, 4. CSEL, 47. P. 429, 15–16; De carne Christi. C. 2. PL. T. 2. Col. 801A.

[17] Idem. 5: «habet plane et illud ecclesias, sed suas, tam posteras quam adulteras». CSEL, 47. P. 430, 26–27.

[18] Haer. 42, 1. PG. T. 41. Col. 696B. Творения. Ч. 2. С. 127–128.

[19] Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 305. Anm. 2. Vgl.: Lools. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 17, 3. S. 113; Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme. P. 277, 281, 282; Th Zahn. Geschichte des neutest. Kanons. 1 Bd. S. 596.

[20] Климент Александрийский называет Маркиона богоборным гигантом — «ὁ θεομάχος οὗτος γίγας». См.: Strom. III, 4; 25, 2. — GrchSch. 15. S. 207, 10.

[21] Epiph. Haer. 31, 33. PG. T. 41. Col. 537C—D. Творения. Ч. 1. С. 344.

[22] Православный собеседник, 1874. Т. 2. С. 181–182.

[23] Dr. Karl Adam. Der Kirchebegriff Tertullians. Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. VI. Band, 4 Heft. Paderborn, 1907. S. 23.

[24] Cfr.: Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 213, 60. P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 317.

[25] Замечания эти не могут быть соединены в одну систему, потому что разнообразны и разноречивы. Прежде всего, Церковь — один из эонов, который обычно ставится в сизигию с человеком. Iren. Contra haer. I, 1, 1, 2; 8, 5; 11, 1; 15, 3. PG. T. 7. Col. 448A, 449A, 537A, 561A, 620A, 621B. Сочинения. С. 22, 46, 52, 69, 70; Tertull. De praescr. C. 33. PL. T. 2. Col. 55A; Adv. Valentin. Cap. 39. CSEL, 47. P. 211, 20; Hippol. Philosoph. VI, 30, 43, 46, 51, 53; X, 13. PG. T. 16. Col. 3238C, 3263B, 3270B, 3279B, 3282B, 3287B, 3427B. С другой стороны, Церковь — семя матери (Ахамофы) и есть образ Церкви Горней — «ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας». Iren. Contra haer. I, 5, 6. Cfr.: I, 8, 4. PG. T. 7. Col. 501B, 529A. Сочинения. С. 35, 43; Tertull. Adv. Valentin. Cap. 25: «Hoc semen ecclesiam dicunt, ecclesiae supernae speculum». CSEL, 47. P. 202, 4–5. «Истинной и Святой Церковью называется собрание и соединение (conventio et adunatio) Отца всех вещей, Первого Человека, Сына, Второго Человека, потом Христа, Их Сына и помянутой Жены». — Iren. Contra haer. I, 30, 2. PG. T. 7. Col. 695B. Сочинения. С. 101. Наконец называются «Τρεῖς ἐκκλησίαι, ἀγγελικὴ, ψυχικὴ, χοϊκὴ· ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτὴ, κλητὴ, αἰχμάλωτος». Hippol. Philosoph. V, 6; X, 9. PG. T. 16. Coll. 3125B—3126B, 3419B. См. еще замечания в Excerpta ex Theodot. 13, 1; 17, 1; 21, 3; 26, 1; 33, 2; 40, 2; 41; 42, 3; 58, 1. — GrchSch. 17. S. 111, 4–6; 112, 8–9; 113, 26–27; 115, 15–16; 117, 22–24; 119, 13–15, 22–23; 120, 7; 126, 8 ff.

[26] Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 16.

[27] К этому выводу приходит Liechtenhan («Die Offenbarung im Gnosticismus». S. 42) после тщательного исследования положения пророчества в различных гностических сектах (S. 5–42).

[28] Ptolom. Epist. ad Flor. 10: «Μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ Σωτῆρος διδασκαλίᾳ». Epiph. Haer. 33, 7. PG. T. 41. Col. 568C. Творения. Ч. 1. С. 374.

[29] Iren. Contra haer. I, 3, 6. PG. T. 7. Col. 477A. Сочинения. С. 29.

[30] «Sed ipsi de Scripturis agunt, et de Scripturis suadent. Aliunde scilicet suadere non possent de rebus fidei, nisi ex litteris fidei?» Tertull. De praescr. C. 15. PL. T. 2. Col. 33A. Cfr.: De resurrect, carnis. C. 63: «Hae (haereses) sine aliquibus occasionibus scripturarum audere non poterant». CSEL, 47. P. 125, 5–7.

[31] Iren. Contra haer. I, 9, 3: «(Своею системою) они будто в ложном сонном мечтании вторгаются в Писания, составив свое собственное предположение (ἰδίαν ὑπόθεσιν ἀναπλασάμενοι)». — PG. T. 7. Col. 544 A. Сочинения. С. 48.

[32] Tertull. De praescr. C. 38: quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae. Alias enim, non potuissent aliter docere, nisi aliter haberent, per quae docerent. PL. T. 2. Col. 62A.

[33] Об отношении к новозаветным писаниям валентиниан и Василида подробно см.: Th. Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I 2. S. 718–763, 763–774.

[34] Idem. Col. 846A. Сочинения. С. 221.

[35] Idem. Col. 890A. Сочинения. С. 250.

[36] Idem. Col. 915–916. Сочинения. С. 270–272.

[37] Idem. Col. 890B. Сочинения. С. 251.

[38] Idem. Col. 884B—C. Сочинения. С. 248.

[39] Tertull. De praescr. C. 17. PL. T. 2. Col. 35A.

[40] Philosoph. VII, 38. PG. T. 16. Col. 3346A.

[41] Iren. Contra haer. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 891A—B. Сочинения. С. 251.

[42] Contra haer. I, 20, 1. PG. T. 7. Col. 653A. Сочинения. С. 80. О псевдо-эпиграфической литературе гностиков см. у Liechtenhan'a. Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 43 ff.; Die

pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker. — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1902. S. 222–237, 286–299.

[43] Contra haer. I, 9, 4. PG. T. 7. Col. 544A—B. Сочинения. С. 48.

[44] Idem. Col. 521, 524. Сочинения. С. 41.

[45] Idem. Col. 521A—B. Сочинения. С. 41.

[46] Contra haer. I, 9, 4: «Хотя и узнает камни, но лисицу не примет за изображение царя». PG. T. 7. Col. 545A, 548A. Сочинения. С. 48, 49. Все эти слова и примеры буквально заимствует и Епифаний Кипрский. (Haer. XXXI 24, 29. PG. T. 41. Col. 520–521, 529–532. Творения. Ч. 1. С. 325–326, 336–338). Тертуллиану обращение гностиков со Священным Писанием напоминает, как поэт Озидий Гета из стихов Вергилия и гомероцентонов составил поэму «Медея», qui de carminibus Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciunt corpus. De praescr. C. 39. PL. T. 2. Col. 64–65. Об употреблении Св. Писания гностиками см. у Liechtenhan'a (S. 69–70, 79–81).

[47] Vgl.: Liechtenhan, op. cit. S. 81–83.

[48] Tertull. Adv. Marc. I, 19: «Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis». CSEL, 47. P. 314, 22–23. Cfr.: De praescr. C. 30: Marcion Novum Testamentum a Vetere separavit. PL. T. 2. Col. 50A. Еще см.: Adv. Marc. I, 21; IV, 1. CSEL, 47. P. 318, 10–12; 423, 2–3.

[49] Adamant. II, 18: «Ὅσα οὖν μὴ νοήσαντες κατέλειψαν ἑαυτοῖς ἐναντιούμενα, ταῦτα ὥσπερ ἐπιφυλλίδας ἀναλεξάμενος ἐκ τῶν ἀποστολικῶν καὶ προφητικῶν φωνῶν». CrchSch. 4. S. 96, 8–11.

[50] Iren. Contra haer. I, 27, 4: «Manifeste ansus est circumcidere Scripturas». PG. T. 7. Col. 689B. Cfr.: I, 27, 2; III, 11, 7; III, 12, 12; 14, 4. PG. T. 7. Col. 688B, 884B, 906A, 916C; Epiph. Haer. 42, 12: «Παρέκοψε πολλὰ τῶν μελῶν». PG. T. 41. Col. 813A.

[51] Tertull. Adv. Marc. IV, 2. CSEL, 47. P. 426, 27.

[52] Tertull. De carne Christi. C. 2. PL. T. 2. Col. 800–801.

[53] De praescr. C. 38: «Marcion exerte et palam machaera, non stylo usus est: quoniam ad materiam suam caedem Scripturarum confecit. PL. T. 2. Col. 62–63. Cfr.: Adv. Marc. V, 18: De mania haeretici praecidendi non miror, si syllabas subtrahit, cum paginas totas plerumque subducit». CSEL, 47. P. 638, 5–6.

[54] Contra haeres. III, 12, 12. PG. T. 7. Col. 906A. Сочинения. С. 263. Cfr.: III, 11, 7, 9; I, 27, 2. Маркион убеждал учеников своих, что он достойнее доверия, чем апостолы, передавшие Евангелие; сам же передал им не Евангелие, но частицу Евангелия (patriculam Evangelii). PG. T. 7. Col. 688B. Сочинения. С. 96. Подробно об искажении Маркионом Св. Писания говорит Тертуллиан. См.: Adv. Marc. IV, 2–5. CSEL, 47. P. 426 sqq.

[55] Haer. 42, 11–12. PG. T. 41. Col. 709–813. Творения. Ч. 2. С. 144–254. Сам Епифаний так характеризует отношение Маркиона к Писанию: «Перейду к тому, что написано Маркионом, или лучше сказать, подделано. Ибо он принимает одно только Евангелие от Луки, усеченное в начале потому, что повествует о зачатии Спасителя и Его пришествии во плоти. Но не только начало отсек этот, повредивший более себе самому, нежели Евангелию, а и в конце, и в середине урезал много слов истины, приложил же иное сверх написанного. И он пользуется этим одним только начертанием (τῷ χαρακτῆρι) Евангелия от Луки. Посланий же святого апостола у него десять; только сими он пользуется, и то не всем, в них написанным, но иные главы в них обсекает, а иные изменяет». — Haer. 42, 9. PG. T. 41. Col. 708B. Творения. Ч. 2. С. 141. Полное исследование отношения Маркиона к Новому Завету дает Th. Zahn. См.: Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 1. S. 585–718.

[56] Впрочем, такое отношение к тексту Св. Писания было общим у всех еретиков древности. Подобное же сообщает Епифаний о евионитах (Haer XXX, 13–14. PG. T, 41. Col. 428–429. Творения. Ч. 1. С. 235–237) и неизвестный писатель о монархианах II века. См.: Eusebius. History Ecclesias. V, 28, 13, 15. CrchSch. 9, 1. S. 504, 11, 25–26.

[57] Подробно об этом см.: Th. Zahn. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I. S. 326–368.

[58] Zahn Th. Geschichte des neutest. Kanons. Bd. I. S. 586.

[59] Iren. Contra haer. III, 11, 8. PG. T. 7. Col. 885A. Сочинения. С. 249.

[60] Iren. Contra haer. III, 1, 1: «Об устроении нашего спасения мы узнали не через кого другого, а через тех, через которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали, потом же по воле Божией передали нам в Писаниях». — PG. T. 7. Col. 844A. Сочинения. С. 220.

[61] Idem. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 890A. Сочинения. С. 250.

[62] Idem. V, 30, 1. PG. T, 7. Col. 1204B—C. Сочинения. С. 510.

[63] Idem. III, 1, 1; III, 5, 1; IV, 34, 1; IV, 35, 2. PG. T. 7. Col. 844A, 857B—C. 1083C. 1087C. Сочинения. С. 220, 226, 414, 418. Cfr.: Tertull. Adv. Marc. IV. 2. CSEL, 47. P. 426, 6 sqq.

[64] Idem. III, 1, 1. Свидетельство Иринея приводит и Евсевий. См.: H. E. V, 8, 2–7. GrchSch. 9, 1. S. 442–446.

[65] Idem. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 891–892. Сочинения. С. 251.

[66] Idem. III, 11, 8. PG. T. 7. Col. 885–899. Сочинения. С. 249–250.

[67] De praescr. C. 15. PL. T. 2. Col. 33B—34A. «Рассуждать прежде всего должно только о том, кому принадлежат Писания (cujus sint Scripturae)». — Ibid. C. 19. PL. T. 2. Col. 36A. Нужно заметить, что Тертуллиан мало значения придавал изысканиям о Св. Писании, как видно из следующих его выражений («De praescr.» C. 14): «Fides, inquit, tua te salvum fecit: non exercitatio Scripturarum... Exercitatio in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei; cedat gloria saluti». PL. T. 2. Col. 32A. Cfr.: C. 7. PL. T. 2. Col. 24A.

[68] Idem. Col. 62B.

[69] Idem. C. 37: «Non esse admittendos haereticos ad ineundam de Scripturis provocationem... Ita non Christiani nullum jus capiunt Christianarum litterarum». PL. T. 2. Col. 61B. Ctr. C. 45: «Certis et justis, et necessariis praescriptionibus repellendas a collatione Scripturarum». — PL. T. 2. Col. 74A.

[70] De praescr. C. 37. PL. T. 2. Col. 61B—C.

[71] Adv. Marc. IV, 5: «Id verius quod prius». — CSEL, 47. P. 430, 11; IV, 5: «Veritas falsum praecedat necesse est». — P. 432, 10–11; IV, 4: «In quantum enim, talsum corruptio est veri, in tantum praecedat necesse est veritas falsum. Prior erit res passione et materia aemulatione». — P. 428, 27–429, 2. Cfr.: De praeser. C. 31. PL. T. 2. Col. 51B.

[72] Idem. IV, 4: «Ego meum dico verum. Marcion suum; ego Marcionis adfirmo adulteratum, Marcion meum, quis inter nos determinabit, nisi temporis ratio, ei praescribens auctoritatem, quod antiquius repperietur, et ei praejudicans vitiationem, quod posterius revincetur?» — CSEL, 47. P. 428, 23–27.

[73] Idem. IV, 4: «Quod ergo pertinet ad evangelium interim Lucae, quatenus communio ejus inter nos et Marcionem de veritate disceptat, adeo antiquius Marcionis est quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, projectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate desciit». — CSEL, 47. P. 429, 10–16.

[74] Idem. IV, 4: «Emendator sane evangelii a Tiberianis usque ad Antoniniana tempora eversi Marcion solus et primus obvenit... non divinae auctoritatis negotium est haeresis, quae sic semper emendat evangelia, dum vitiat». — CSEL, 47. P. 429, 26–28, 30–31; 430, 1.

[75] Iren. Contra haer. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178A—B. Сочинения. С. 488.

[76] Idem. IV, 33, 8: «Sine fictione Scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens, et lectio sine falsatione». — PG. T. 7. Col. 1077B. Сочинения. С. 409.

[77] См. об этом у Thomasius'a. («Dogmengeschichte», I. S. 131–135).

[78] Iren. Contra haer. III, 2, 2. PG. T. 7. Col. 847A. Сочинения. С. 221. Cfr.: I, 7, 3: «Рассекают пророчества, полагая, что иные сказаны Матерью (ἀπὸ τῆς μητρός), иные семенем (ἀπὸ τοῦ σπέρματος), а иные Демиургом. И Иисус также, говорят, иное изрек от Сотера, иное от Матери и иное от Демиурга». PG. T. 7. Col. 516B—517A. Сочинения. С. 39–40. Подобное сообщает Ипполит о наассенах. См.: Philosoph. X, 9: «Καὶ ὁμοῦ δι' αὐτοῦ λελαληκέναι τὰς τρεῖς οὐσίας τοῖς τρισὶ γένεσι». PG. T. 16, col. 3419B.

[79] Liechtenhan делает предположение, что сказанное Иисусом от Сотера было собрано у валентиниан в «Εὐαγγέλιον ἀληθείας», так что разделение слов Иисуса на указанные три класса имело, очевидно, отношение к церковным каноническим Евангелиям, а не к «Евангелию истины», которое по самому своему названию не могло уже заклю-

чать в себе чего-нибудь несовершенного, происшедшего от Демиурга. См.: Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 69–70. Но Ириней «Евангелие истины» называет «in nihilo conveniens apostolorum Evangeliis» (Contra haer. III, 11, 9. PG. T. 7. Col. 891B), а потому скорее можно признать вместе с Zahn'ом это «Евангелие» особым, дополнительным Евангелием («Geschichte des neutest. Kanons», I. S. 750. Cfr.: S. 748–750).

[80] Contra haer. IV, 35, 2. PG. T. 7. Col. 1087–1088. Сочинения. С. 418.

[81] Idem. Col. 838A. Сочинения. С. 216.

[82] Изложение и разбор этой теории см. у св. Иринея (Contra haer. III, 5, 1, 2; 12, 6, 13. PG. T. 7. Col. 858–859, 898C–899B, 907A–B. Сочинения. С. 227–228, 256–257, 263–264).

[83] Excerpta ex scriptis Theodoti, 66. «Ὁ Σωτὴρ τοὺς ἀποστόλους ἐδίδασκεν, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ἠνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας». GrchSch. 17. S. 128, 24–26. Cfr.: Iren. Contra haer. II, 27, 2: et ipsi testantur dicentes in absconso haec eadem Salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere, et per argumenta, et aenigmata, et parabolas ab eo significata intelligentibus. PG. T. 7. Col. 803C. Сочинения. С. 189. См. еще I, 3, 1. Col. 468. Сочинения. С. 26.

[84] Против такого применения слов Христа полемизирует Тертуллиан. См.: De praescr. С. 8–12.

[85] Как гностики доказывали необходимость аллегорического толкования Священного Писания, об этом см. в lic. Carola Barth. Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von Adolf Harnack und Carl Schmidt. Bd. 37, Heft. 3. Leipzig, 1911. S. 54–59.

[86] Contra haer. I, 8, 1. PG. T. 7. Col. 520B–521A. Сочинения. С. 41. Ср. замечание Liechtenhan'a («Die Offenbarung im Gnosticismus». S. 71. Anm. 1).

[87] Idem. I, 3, 6. PG. T. 7. Col. 477B. Сочинения. С. 29.

[88] Cfr.: Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 78; Th. Zahn Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I, 2. S. 720.

[89] Contra haer. I, 3, 1. PG. T. 7. Col. 469A, 468A. Сочинения. С. 27, 26.

[90] Idem. Col. 469A–B. Сочинения. С. 27.

[91] Idem. Col. 469–473. Сочинения. С. 27–28.

[92] См.: Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnosticismus. S. 72–75; Barth C. Die Interpretation des Neuen Testaments. TU 37, 3. S. 46–52, 59–111.

Наоборот, Маркион был сторонником только буквального понимания Св. Писания, так что Тертуллиан в полемике с ним нередко оправдывал аллегорическое толкование тех или других мест Св. Писания. См.: Adv. Marc. II, 19, 21, 22; III, 5, 6, 14, 19; IV, 15, 20; V, 1 и др. Cfr.: Adaman. I, 7: «Ὅπου παραβολὴ ἐπιγέγραπται, ἐκεῖνά ἐστι νοητά, τὰ δὲ ἄλλα ψιλά». GrchSch. 4. S. 14, 22–23. О методе толкования Маркиона см.: Harnack. Dogmengeschichte[4]. 1. S. 293. Anm. 3; Zahn Th. Geschichte des neutestam. Kanons. Bd. I. S. 587. Anm. 2.

Впрочем, при случае, и другие гностики иногда настаивали на буквальном понимании Св. Писания, напр., пролога Евангелия Иоанна. См.: Iren. Contra haer. I, 8, 5. PG. T. 7. Col. 532 sqq. Сочинения. С. 44–46. «Также злонамеренно говорили: если небо — Престол Божий, а земля — подножие Его, а небо и земля, как сказано, прейдут, то будто с прешествием их должен прейти и Бог, восседающий на них, и посему Он не есть Бог Всевышний». Здесь уже Ириней укоряет гностиков за то, что они putant Deum more hominis sedere. Contra haer. IV, 3, 1. PG. T. 7. Col. 979–980A. Сочинения. С. 323.

[93] Так Мф. 10, 38; Лк. 14, 27; Мк. 10, 21 по гностическому изъяснению, приводимому у Иринея (Contra haer. I, 3, 5. PG. T. 7. Col. 476A. Сочинения. С. 28), указывают на ὅρος (о нем I, 2, 4), именно, на его скрепляющую деятельность (τὴν ἑδραστικήν). Но в Excerpta ex Theod. 42 (GrchSch. 17. S. 120, 1–7) Мф. 10, 38 дается иное, весьма туманное изъяснение, где Крест уже сопоставляется с телом Иисусовым. Vgl.: Barth C. Die Interpretation des Neuen Testaments. TU 37, 3. S. 68–69, 86.

[94] Tertull. De praescr. C. 17: «Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stylus». PL. T. 2. Col. 35A. Cfr.: De resurr. carn. C. 63: «Ipsum sermonem dei vel stilo vel interpretatione corrumpens». CSEL, 47. P. 124, 25–26.

[95] Contra haer. II, 23, 1–2; 24, 1–6 и др.

[96] Tertull. De resurr. carnis. C. 20. CSEL, 47. P. 52, 13–17; 53, 13–15, 21–22.

[97] Tertull. De resurr. carnis. C. 30: «Nam etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate est sui. Necesse est esse prius sibi, quo alii configuretur. De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit». — CSEL, 47. P. 68, 11–14. Cfr.: C. 20. P. 52, 11–15.

[98] Гностики ссылались на Мф. 13, 34: *без притчи ничего не говорил им.*

[99] Tertull. De resurr. carnis. C. 33. CSEL, 47. P. 72. Подробнее экзегетические принципы Тертуллиана см. в труде: Adhémar d' Alès. La théologie de Tertullien. P. 245 et suiv.

[100] De resurr. carnis. C. 21. CSEL, 47. P. 54, 2–3. Cfr.: Adv. Prax. C. 20: secundum plura intellegi pauciora. CSEL, 47. P. 263, 12–13. De pudic. C. 17: pauca multis, dubia certis, obscura manifestis adumbrantur. CSEL, 20. 1. P. 258, 22–23.

[101] Iren. Contra haer. II, 27, 3. PG. T. 7. Col. 803C—804A. Сочинения. С. 189. Еретики, по выражению св. Иринея, завязывают своими толкованиями неразрешимый узел (nodum insolubilem). Contra haeres. II, 10, 2. PG. T. 7. Col. 735B. Сочинения. С. 132. Cfr.: Tertul. De pudic. C. 9: non ex parabolia materias commentamur, sed ex materiis parabolas interpretamur. CSEL, 20, 1. P. 235, 25–26.

[102] Idem. Col. 802C—803A. Ср. II, 10, 1: «Вопрос не может получить решения посредством такого другого, который сам еще требует решения; и у людей, имеющих смысл, двусмыслица (ambiguitas) не будет объясняема посредством другой или загадка посредством другой, труднейшей загадки; напротив, такого рода вещи получают свое разъяснение из того, что ясно, понятно и согласно между собою». — PG. T. 7. Col. 735A—B. Сочинения. С. 132.

[103] Idem. Col. 802C. Сочинения. С. 188.

[104] Idem. Col. 545B, 548A. Сочинения. С. 49.

[105] Idem. Col. 804 sq. Сочинения. С. 190–191.

[106] Idem. Col. 806B—C. Сочинения. С. 191–192. Cfr.: II, 26, 1–3; V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 800–802, 1178B. Сочинения. С. 186–188, 488–489. Cfr.: Tertull. De pudic. C. 9: «Malumus in scripturis minus, si forte, sapere quam contra». CSEL, 20, 1. P. 238, 30–31. Тертуллиан утверждает, что в притчах не следует давать истолкования всякой мелочи. См.: De pudic. C. 9: «Nec valde laboramus omnia in expositione torquere... hujusmodi enim curiositates et suspecta faciunt quaedam, et coactarum expositionum subtilitate plerumque deducunt a veritate». CSEL, 20, 1. P. 235, 26–27; 236, 4–6.

[107] Idem. Col. 1077B—1078A: «В Церкви — правильное (legitima) и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходный дар любви, который драгоценнее познания и славнее пророчества и превосходнее всех других дарований». Сочинения. С. 409.

[108] Об этом методе см. исследование Dr. Paul Heinisch'a: «Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Iustin und Clemens von Alexandrien)». Münster, W. 1908. S. 5–29, 52–125. Ср. замечание C. Barth'a («Die Interpretation des Neuen Testaments». TU 37, 3. S. 59).

[109] Idem. Col. 1042B. Сочинения. С. 377–378.

[110] Idem. Col. 1068–1070. Сочинения. С. 402–403.

[111] Idem. Col. 1046–1047. Сочинения. С. 380–381.

[112] Fragm. 23. PG. T. 7. Col. 1241B. Сочинения. С. 538. См. еще толкования Суд. 16, 26 (Fragm. 27. PG. T. 7. Col. 1244B. Сочинения. С. 539), 4 Цар. 6, 5–7 (Contra haeres. V, 17, 4. Fragm. 28. PG. T. 7. Col. 1171A, 1244C. Сочинения. С. 483. 539), Лк. 13, 19 (Fragm. 31. PG. T. 7. Col. 1245A. Сочинения. С. 540), Суд. 15, 11 (Fragm. 42. PG. T. 7. Col. 1260A. Сочинения. С. 544), Мф. 5, 5 (Contra haer. V, 9, 4. PG. T. 7. Col. 1146–1147. Сочинения. С. 463–464), Ин. 11, 43 и 44 (Contra haer. V, 13, 1. PG. T. 7. Col. 1156B—C. Сочинения. С. 471), истории Иакова (IV, 21, 3. PG. T. 7. Col. 1045–1046. Сочинения. С. 379), истории Фамари (IV, 25, 2. PG. T. 7. Col. 1051A—B. Сочинения. С. 385).

[113] Нельзя согласиться с теми, кто пишет, будто «св. Ириней при толковании разных мест Писания держится, главным образом, буквального смысла и вообще старается избегать так называемого иносказательного и аллегорического способа толкования». Православный собеседник, 1874. Т. 2. С. 226.

[114] Böhringer. Die alte Kirche. 2-ter Teil. S. 411; Beuzart P. Essai sur la théologie d'Irénée. Paris, 1908. P. 25–26.

[115] См. об этом: Heinisch P. Der Einfluss Philos... S. 30–36.

[116] Heinisch P. Der Einflus Philos... S. 40. О Тертуллиане см. замечания Adhémar d'Ales. La théologie de Tertullien. P. 250–252, 254.

[117] Vgl.: Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 135.

[118] «Der Gnosticismus verhält sich in dieser Hinsicht ganz anders, als die modernen Formen der Heterodoxie, welche mit der Üeberlieferung absichtlich brechen. Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche». S. 338–339.

[119] Iren. Contra haer. I, 25, 5. PG. T. 7. Col. 685A. Сочинения. С. 94. Cfr.: Excerp. ex Theod. 66. GrchSch. 17. S. 128, 24–26.

[120] Idem. Col. 703A. Сочинения. С. 107. Cfr.: I, 3, 2; II, 27, 2. PG. T. 7. Col. 469A, 803C. Сочинения. С. 27, 189.

[121] Liechtenhan. Die Oftenbarung im Gnosticismus. S. 46.

[122] Hippol. Philos. V, 7. PG. T. 16. Col. 3126C.

[123] Epiph. Haer. 26, 13. PG. T. 41. Col. 352D. Творения. Ч. 1. С. 168.

[124] «Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος... φασὶν εἰρικέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ Σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδαχθείς». Hippol. Philos. VII, 20. PG. T. 16. Col. 3302B. Cfr.: Clem. Alex. Strom. II, 9, 45, 4. GrchSch. 15. S. 137, 2–3. VII, 13, 82, 1; VII, 17, 108, 1. GrchSch. 17. S. 58, 20–21, 76, 22 (PG. T. 8. Col. 981A; t. 9. Col. 513B, 552B).

[125] Hippol. Philos. V, 8: «Ταῦτα, φησίν, ἐστὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἄῤῥητα μυστήρια, ἃ ἡμεῖς ἴσμεν μόνοι». PG. T. 16. Col. 3146C–3147A. Gfr. Tertull. De praeser. C. 24. «Hos se aliqua haeresis sequi affirmat». PL. T. 2. Col. 43A. Iren. Contra haer. II, 30, 7. PG. T. 7. Col. 819–820. Сочинения. С. 202–203. То же свидетельствует о маркионитах армянский писатель V века Езник (Wardapet Eznik von Kolb). См. его сочинение «Против сект», кн. 4, гл. 3. Перевод этого сочинения сделал Ioh. Michael Schmid. («Bibliothek der alten armenichen Literatur in deutschen Üebersetzung», herausgegeben von der Wiener Mechitharisten-Congregation. Bd. I. Wien, 1900. S. 180–181).

[126] Epiph. Haer. 38, 2. PG. T. 41. Col. 656D. Творения. Ч. 2. С. 86.

[127] Clem. Alex. Strom. VII, 17, 10, 4. CrchSch. 17. S. 75, 15–18 (PG. T. 9. Col. 549A). Подробно о тайном предании гностиков см.: Liechtenhan. Die Offenbarung im Gnoticismus. S. 45–50; Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 339–340; Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 124–125.

[128] Iren. Cit. op. III, 1, 1. PG. T. 7. Col. 844B. Сочинения. С. 220.

[129] Tertull. De praeser. C. 6: «Acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt». PL. T. 2. Col. 21A. Cfr.: Iren. Contra haer. III, 5, 1: «Апостолы чужды всякой лжи, ибо ложь не соединяется с истиною, как тьма со светом, но присутствие одного исключает другое». — PG. T. 7. Col. 858A. Сочинения. С. 227.

[130] Iren. Cit. op. III praef. PG. T. 7. Col. 834B–844A. Сочинения. С. 220.

[131] De praescr. C. 22, 23, 24. PL. T. 2. Col. 39–43.

[132] Ibid. C. 25. PL. T. 2. Col. 43–44. Cfr.: Scorpiac. C. 12. CSEL, 20, 1. P. 172, 5–12.

[133] Ibid. C. 26: «Quanquam, etsi quaedam inter domesticos, ut ita dixerim, disserebant, non tamen ea fuisst credendum est, quae aliam regulam fidei superducerent, diversam et contrariam illi, quam catholice in medium proferebant». PL. T. 2. Col. 45B. Cfr.: Col. 44–46.

Более подробное изложение полемики Тертуллиана против тайного предания см. у Штернова («Тертуллиан». С. 154–157).

[134] Весьма важно выражение Серапиона Антиохийского, сохранившееся у Евсевия. Он пишет: «Мы принимаем Петра и прочих апостолов, как Христа». — Н. Е. VI, 12, 3. GrchSch. 9, 2. S. 544, 15–16.

[135] Tertull. De praescr. C. 9. PL. T. 2. Col. 26–27.

[136] De praescr. C. 10. PL. T. 2. Col. 28–29.

[137] Iren. Cit. op. III, 4, 1. PG. T. 7. Col. 855A–B. Сочинения. С. 225.

[138] Karl Adam говорит: «Классическое произведение Тертуллиана «De praescriptione haereticorum» сводится прямо к такому положению: в вопросах веры значение имеет не субъективное исследование, но только решение Церкви, потому что только в ней непогрешимо сохраняется апостольское и вообще древнее учение». — «Der Kirchenbegriff Tertullians», S. 26–27.

[139] De praescr. haer. C. 17: «Nihil proficiat congressio Scriupturarum, nisi plane ut stomachi quis ineat eversionem, aut cerebri». PL. T. 2. Col. 35A.

[140] В другом месте Тертуллиан говорит, что если спорить только на основании Писания, то от этого лишь потеряешь голос и дойдешь до бешенства (bilem) от богохульства еретиков. — De praescr. C. 17. PL. T. 2. Col. 35B.

[141] Ibid. C. 19. PL. T. 2. Col. 36A–B.

[142] Ibid. C. 3, 13. PL. T. 2. Col. 17A, 30B. Adv. Prax. C. 2. CSEL, 47. P. 229, 14. Virg. vel. C. 1. PL. T. 2. Col. 937B.

[143] Iren. Contra haer. I, 9, 4; 22, 1; III, 2, 1; 15, 1. PG. T. 7. Col. 545B, 669A, 847A, 918A. Ср. Сочинения. С. 49, 85, 221, 273. Cfr.: veritatis regula. — Tertull. Adv. Hermog. C. 1. CSEL, 47. P. 126, 4. Ср. у Иринея — «Доказательство апостольской проповеди», гл. 6.

[144] Ibid. I, 9, 4: «Ὃν (κανόνα) διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε». PG. T. 7. Col. 545B. Сочинения. С. 49; Tertull. Ad mart. C. 3. PL. T. 1. Col. 624A; De spect. C. 4; De idolol. C. 6. CSEL, 20, 1. P. 6, 14, 35, 24–25.

[145] Об этом см.: Th. Zahn. Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. 2-te Aufl. Erlangen und Leipzig, 1898. S. 248 ff. Harnack A. Dogmengeschichte[4]. I. S. 354 ff.; Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte[4]. § 11, 6. S. 79.

[146] De praescr. C. 20: «Ejusden sacramenti una traditio». C. 32. De corona. C. 11 bis. 13. PL. T. 2. Col. 37B, 54A. Not. 48, 111C, 113B, 117A. Ad martyr. C. 3: cum in sacramenti verba respondimus. PL. T. 1. Col. 624A. De idolol. C. 6. Scorpiac. C. 4. De anima. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 35, 24; 153, 14; 299, 22. Adv. Marc. I, 28; IV, 5: de societate sacramenti confoederantur. CSEL, 47. P. 329, 28; 430, 23–24. Сравнение крещального Символа с военной присягой вообще встречается нередко у африканских писателей. См.: Zahn Th. Skizzen,.. S. 250, 380. См. еще труд С. П. Знаменского. «Из жизни слов (Семасиологические судьбы термина sacramentum)». — Богословский вестник. 1909. Т. 1. С. 565–570.

[147] Iren. Cit. op. I, 10, 1; III, 4, 2.

[148] De praescr. C. 13. De virg. vel. C. 1. PL. T. 2. Col. 31. 937. Adv. Prax. C. 2. CSEL, 47. P. 228–229.

[149] Harnack A. Dogmengeschichte. I. S. 362–365; Böhringer. Die alte Kirche. 2-tes Th. S. 417–418; Adhémar d'Alès. La théologie de Tertuilien. P. 256–258; Batifol P. L'èglise naissante. P. 320. К. Adam склонен у Тертуллиана в «De virg. vel.» видеть официальный символ Карфагенской Церкви, в «De praescr.» «regula fidei» распространена противоиудейскими и антигностическими элементами, а в «Adv. Prax.» проникли идеи монтанистические и противомонархические. — См.: «Der Kirchen Begriff Tertullians». S. 28, 37–40.

[150] Tertull. De virg. vel. C. 1: «Una omnino est, sola immobilis et irreformabilis». PL. T. 2. Col. 937B. Cfr.: De praescr. C. 14. Ibid. Col. 31B.

[151] Iren. Contra haer. III, 15, 1. PG. T. 7. Col. 918A. Сочинения. С. 273.

[152] Idem. Col. 553B. 556A. Сочинения. С. 50–51.

[153] Idem. Col. 545B, 348A. Сочинения. С. 49.

[154] Tertull. De praeser. C. 14: «Manente forma ejus in suo ordine, quantum libet quaeras et tractes, et omnem libidinem curiositatis effundas. Fides in regula posita est... Adversus regulam nihil scire, omnia scire est». PL. T. 2. Col. 31B. 32A.

[155] Idem. Col. 553A. Сочинения. С. 50. Cfr.: V, 20, 2: «Quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista». PG. T. 7. Col. 1177C–1178A.

[156] Об этом см. у Th. Zahn'a: «Skizzen...», S. 243–245. Cfr.: R. Seeberg. Studien zur Geschichte de Begriffes der Kirche. S. 20–21. Anm.

[157] Tertull. De praescr. C. 20: «Quae jura non alia ratio regit, quam ejusdem sacramenti una traditio». PL. T. 2. Col. 37B. Cfr.: not. 82; Rigaltii. et Albaspin. Col. 38D.

[158] См.: Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 239, not. 2. Cfr.: Zahn Th. Skizzen,.. S. 380–381.

[159] Cfr.: Zahn Th. Skizzen,.. S. 250–253.
[160] «Αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου» — по мнению одних, Церкви в Палестине, по мнению других, Церкви Италии. См.: PG. T. 7. Col. 553D, not 1. Сочинения. С. 50, прим. 105. P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 240, not. 1.
[161] Iren. Contra haer. I, 10, 2. PG. T. 7. Col. 552A–553. Сочинения. С. 50.
[162] Idem. Col. 848A. Cfr.: not. 50–51. Col. 847D. Сочинения. С. 222.
[163] Idem. Col. 855C, 856A–B. Сочинения. С. 225–226.
[164] Idem. Col. 966A. Сочинения. С. 312.
[165] Idem. Col. 560A, 1177B. Сочинения. С. 52, 488.
[166] Tertull. De praescr. C. 28: «Ecquid verisimile est, ut tot ac tantae in unam fidem erraverint?» PL. T. 2. Col. 47A.
[167] Tertull. De praescr. C. 28: «Quod apud multos unum, non est erratum, sed tradinum». PL. T. 2. Col. 47B.
[168] Contra haer. I, 11, 1. II praet. PG. T. 7. Col. 560A, 707A–708A. Сочинения. С. 52. Cfr.: V, 20, 2: «Не твердо идут по многим и различным дорогам, (varie et multiformiter et imbecille) не всегда согласные между собою относительно одних и тех же вещей, как слепые ведутся слепыми и достойно падают в незамечаемую ими яму неведения, всегда ища и никогда не находя истины». PG. T. 7. Col. 1178A. Сочинения. С. 488.
[169] Idem. Col. 569A. Сочинения. С. 55.
[170] Idem. Col. 576A. Сочинения. С. 56.
[171] Idem. Col. 657B. Сочинения. С. 82.
[172] Idem. Col. 667B, 670A. Сочинения. С. 84. Cfr.: IV, 24, 2: «По временам думают различно об одних и тех же предметах и никогда не имеют твердого знания, желая быть более софистами слов, чем учениками истины. Ибо они не основаны на одном камне, но на песке». — Col. 967A. С. 313. Cfr.: V, 20, 1. Col. 1177A. С. 487.
[173] De praescr. C. 41. PL. T. 2. Col. 68B.
[174] De monog. C. 2: «Adversarius spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei». PL. T. 2. Col. 981A. Cfr.: Iren. Contra haer. III, 2, 1: unus quisque ipsorum... regulam veritatis depravans. PG. T. 7. Col. 847A. Сочинения. С. 221.
[175] De praescr. C. 42. PL. T. 2. Col. 70A–B. Cfr.: Adv. Hermog. C. 45. CSEL, 47. P. 176, 7–10.
[176] Contra haer. I, 9, 5: «Они сами разнятся между собою, как бы вдохновляемые различными духами лестчими. Ибо уже из этого и прежде доказательства ясно можно уразуметь твердость истины, возвещаемой Церковью, и ложность составленного ими учения (ψευδηγορίαν)». — PG. T. 7. Col. 548–549. Сочинения. С. 49.
[177] Tertull. De praescr. C. 28: variasse debuerat error doctrinae Ecclesiarum. PL. T. 2. Col. 47A.
[178] De praescr. C. 32. PL. T. 2. Col. 54A.
[179] «Tertullien ne sépare pas la catholicité de l'apostolicité». — Michaud E. L' ecclésiologie de Tertullien. См.: Revue internationale de théologie. 1905. P. 270. В установлении принципа — кафолическое (quod apud multos unum invenitur) = апостольское (non est erratum, sed traditum) Adhémar d'Alès видит важную заслугу Тертуллиана в историческом развитии христианской догмы. См.: La théologie de Tertullien. P. 261. Cfr.: Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme. P. 328–329.
[180] См. об этом у проф. В. В. Болотова. («Лекции по истории древней Церкви». II. С. 428).
[181] Fragm. 3. PG. T. 7. Col. 1228C–1229A. Сочинения. С. 530–531; Eusebius. History Ecclesias. V, 24, 12–13. CrchSch. 9, 1. S. 494, 15–25. Ту же мысль выражал и Поликрат Ефесский от лица «великого множества соприсутствовавших ему епископов». Защищая свою практику, Поликрат в то же время говорит, что все ранее державшиеся этой практики не отступали от Правила веры, но во всем держались его. Так поступает и он, Поликрат. — H. E. V, 24, 2–7. S. 490, 492.
[182] Eusebius. Cit. op. V, 24, 14–17. GrchSch. 9, 1. S. 494, 496. PG. T. 7. Col. 1229B, 1232A. Сочинения. С. 531.
[183] De praescr. 14: «Haec regula... nullas habet apud nos quaestiones, nisi quas haereses inferunt et quae haereticos faciunt». PL. T. 2. Col. 31B.
[184] Idem. Col. 17A. E. Michaud и видит у Тертуллиана зачатки позднейшей известной формулы: «In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. L'ecclésiologie de Tertullien». — Revue internationale de théologie, 1905. P. 265. В монтанистический

период, как видно из рассуждений в de corona (cfp. 3. PL T. 2. Col. 98B—C), Тертуллиан мыслил несколько иначе. Cfr.: Adhémar d' Alès. La théologie de Tertullien. P. 258–259. Но и тогда он писал: Una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta. Semel dixerim, una Ecclesia sumus. De virg. vel. cap. 2. PL. T. 2. Col. 939A. Cfr.: R. Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche. S. 22.

[185] Contra haer., III, 4, 3. PG. T. 7. Col. 856B—857B. Сочинения. С. 226.

[186] Adv. Marc. VI, 5. CSEL, 47. P. 430, 11. Cfr.: IV, 4: id verius existimetur, quod est serius. P. 429, 6–7.

[187] Adv. Marc. IV, 5. CSEL, 47. P. 432, 10–11. Cfr.: De testim. animae. C. 5. PL. T. 1. Col. 617.

[188] De praescr. C. 29. PL. T. 2. Col. 48A. Cfr.: C. 35. Col. 58A.

[189] De praescr. C. 31. PL. T. 2. Coll 51–52.

[190] Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 642, 27–643, 1. Adv. Hermog. C. 1; Ibid. P. 126; De praescr. C. 34. PL. T. 2. Col. 57A.

[191] Adv. Marc. III, 1: «Illic scilicet pronuntiandam regulae interversionem, ubi posteritas invenitur». CSEL, 47. P. 377, 16–17. Cfr.: I, 1. P. 292, 4–6. Cfr.: Adv. Prax. C. 2: «Id esse verum, quodcumque primum; id esse adulterum, quodcumque posterius». CSEL, 47. P. 229, 19–20.

[192] Adv. Marc. I, 1. CSEL, 47. P. 292, 8. Cfr.: Adv. Hermog. C. 1: de posteritate praescribere. CSEL, 47. P. 126, 3–4.

[193] Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 642, 26–27.

[194] De praescr. C. 34. PL. T. 2. Col. 57A.

[195] Adv. Prax. C. 2. CSEL, 47. P. 229, 16.

[196] De praescr. C. 35. PL. T. 2. Col. 57A.

[197] De praescr. C. 6. PL. T. 2. Col. 21A. Cfr.: Adv. Hermog. C. 1: novella est. CSEL, 47. P. 126, 8. Adv. Prax. C. 2: ipsa novellitas Praxeae hesterni. CSEL, 47. P. 229, 17.

[198] Adv. Prax. C. 2 CSEL, 47. P. 229, 16, 17.

[199] Adv. Valentin. C. 4. CSEL, 47. P. 180, 22–23.

[200] De praescr. C. 13. PL. T. 2. Col. 48–50. Cfr.: Adv. Hermog. C. 1: denique ad hodiernum homo in saeculo. CSEL, 47. P. 126, 8–9. Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 643.

[201] Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 643, 8–13.

[202] De praescr. C. 30. PL. T. 2. Col. 51A.

[203] Тертуллиан сам говорит: «Solemus praesribere». — Adv. Hermog. C. 1. Adv. Marc. V, 19. CSEL, 47. P. 126, 3–4, 642, 26–27.

[204] См. Adhémar d'Alès. La théologie de Tertulien. P. 201; Batiffol P. L'église naissante. P. 326–330. Cfr.: Migne, PL. T. 2. Col. 1433.

[205] Adv. Marc. I, 1. CSEL, 47. P. 292, 7.

[206] De praescr. C. 45. PL. T. 2. Col. 74A. Cfr.: Adv. Prax. C. 2. Adv. Marc. I, 1. CSEL, 47. P. 229, 21–22, 292, 8–10.

[207] De praescr. C. 20. PL. T. 2. Col. 37A—B.

[208] Idem. Col. 52B—53A. «Configant tale aliquid haeretici!» — восклицает Тертуллиан. Cfr.: De virg. vel. C. 2: «Eas ego Ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel Apostolici viri condiderunt». — PL. T. 2. Col. 939A.

[209] De fuga, c 13: «Hanc episcopatui formam apostoli providentius condiderunt». — PL. T. 2. Col. 141A.

[210] De pudic. C. 21. CSEL, 20, 1. P. 268–269. Cfr.: Schanz. Der Begriff der Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1893. S. 571–572; Turmel I. Tertullien. P. 57; Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullianb. S. 41.

[211] См.: Contra haer. III, 2, 2: «Traditio, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur» (PG. T. 7. Col. 847A. Сочинения. С. 221). III, 3, 2: «Fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos (col. 848B. Сочинения. С. 222) III, 3, 3; «Τῇ αὐτῇ διαδοχῇ (successione) ἥτε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ παράδοσις, καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα κατήντηκεν εἰς ἡμᾶς». (col. 851B. P. 223) IV, 33, 8: «Character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, Ecclesiam tradiderunt» (col. 1077B. C. 409). Cfr.: IV, 26, 2–5; V, 20, 1. Col. 1053C, 1056A—B, 1177 A—B. C. 387, 389, 487–488.

[212] Contra haer., VI, 33, 8. PG. T. 7. Col. 1077B. Сочинения. С. 409.

[213] Idem. Col. 848A—B. Сочинения. С. 222.

[214] Contra haer., IV, 32, 1. PG. T. 7. Col. 1071A. Сочинения. С. 405.
[215] Idem. Col. 848B. Сочинения. С. 222.
[216] Idem. Col. 849A–B, 851A. Сочинения. С. 223. Это свидетельство Иринея приводит и Евсевий. См.: Eusebius. History Ecclesias. V, 6, 1–4. GrchSch. 9, 1. S. 438.
[217] Idem. Col. 851B–C, 852A–B. Сочинения. С. 224. Eusebius. Cit. op. IV, 14, 3–5. GrchSch. 9, 1. S. 332.
[218] Idem. Col. 854B, 855A. Сочинения. С. 224.
[219] Idem. Col. 851B. Сочинения. С. 223–224.
[220] У близких по времени писателей также поставление апостолами и непрерывное преемство епископов считается доказательством истинности церковного учения. Евсевий приводит выдержку из малоазийского писателя конца II века: «Если Монтановы женщины получили дар пророчества, как утверждают, преемственно после Кодрата и Аммии Филадельфийской, то пусть покажут, кто из них-то самих был преемником Монтана и его женщин» (H. E. V, 17, 4. GrchSch. 9, 1. S. 470, 19–21). Преемство как критерий истинности здесь признается и монтанистами, и церковным писателем. Церковный писатель Кай, живший при римском епископе Зефирине, писал Проклу – монтани́сту: «Я могу показать тебе трофеи апостолов. Приди только в Ватикан или на дорогу остийскую – тотчас увидишь победные знаки (τὰ τρόπαια) основателей Римской Церкви». Коринфский епископ Дионисий в письме к римлянам свидетельствует: «Оба (Петр и Павел) насадили нас, коринфян». – Eusebius. Cit. op. II, 25, 6–8. GrchSch. 9, 1. S. 176, 178. Итак, ссылку на епископское преемство от апостолов находим у писателя восточного, западного и жившего между Востоком и Западом.
[221] Cfr.: замечание P. Batiffol'я («L'église naissante et le catholicisme[3]». P. 322).
[222] Cfr.: Karl Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 33–34. Но, по нашему мнению, Adam преувеличивает различие Иринея от Тертуллиана, когда видит у него доказательство апостольства лишь отдельной Церкви.
[223] Contra haer. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178C. Сочинения. С. 489.
[224] Idem. Col. 1077A. Сочинения. С. 409.
[225] Idem. Col. 1072–1077. Сочинения. С. 405–409.
[226] Idem. Col. 966A–C. Сочинения. С. 312.
[227] Idem. Col. 1053C–1054A. Сочинения. С. 387. Cfr.: IV. 26, 4: «Adhaerere his qui et apostolorum sicut praediximus, doctrinam custodiunt, et cum presbyterii ordine sermonem sanum et conversationem sine offensa praestant». Ibid. Col. 1055 A. Сочинения. С. 388.
[228] Idem. Col. 1056A–B. Сочинения. С. 389.
[229] Schanz утверждает, что charisma veritatis не означает непогрешимости отдельного епископа, а [означает] непогрешимость всего епископата («Der Begrift der Kirche». – Theologische Quartalschrift. 1893. S. 567). Adam, напротив, усматривает личную харизму епископа, в чем видит недостаток учения Иринея («Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 34). Но, думается, не следует делать такого различия в учении Иринея. Церковь кафолична, а successio всегда касается ближайшим образом отдельной Церкви. Но в жизни Церкви совпадает отдельная Церковь со всей вселенской Церковью. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante. P. 244. Ср. еще у Schanz'a, op. cit., S. 568–569. P. Beuzart видит у св. Иринея зачаток той – еще не формулированной – мысли, что иерархия в Церкви есть вообще орган Святого Духа по преимуществу. («Essai sur la théologie d' Irénée». P. 161).
[230] Cfr.: Beuzart. Essai sur la théologie d'Irénée. P. 151–152, 153.
[231] Contra haer. IV, 26, 5. PG. T. 7. Col. 1055C. Сочинения. С. 389.
[232] De praescr. C. 28. PL. T. 2. Col. 47A.
[233] «Die Überzeugung von der erleuchtenden Tätigkeit des HI. Geistes in der Kirche durchdringt gerade ihn auf das tiefste». – Karl Adam. S. 35.
[234] Apol. 39: «Quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum Patrem Deum agnoverunt, qui unum Spiritum biberunt sanctitatis». И замечательно то, что Тертуллиан говорит об истине: «Qui de uno utero ignorantiae, ejusdem ad unam lucem expaveruiint veritatis». PL. T. 1. Col. 471–472.
[235] De praescr. C. 13: misisse vicariam vim Spiritus sancti, qui credentes agat. PL. T. 2. Col. 31A. Cfr.: C. 28: Christi vicarius. Col. 47A.

[236] Ad mart. C. 3. PL. T. 1. Col. 624B.
[237] De cult. fern. lib. 2. C. 1. PL. T. 1. Col. 1316A.
[238] De paenit. C. 10: Communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, quia communis Spiritus de communi Domino et Patri. PL. T. 1. Col. 1245A.
[239] В действии Святого Духа, по мнению Адама, Тертуллиан видел последнюю и высшую гарантию всякого церковного учения: «Die letzte, höchste Garantie aller Kirchenlehre». — «Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 35.
[240] Cfr.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 36.
[241] De praescr. C. 42. PL. T. 2. Col. 70A.
[242] De cor. mil. C. I. PL. T. 2. Col. 97A.
[243] Idem. Col. 97C.
[244] De monog. C. 12. PL. T. 2. Col. 997C—998A.
[245] De praescr. C. 42. PL. T. 2. Col. 70A.
[246] De bapt. C. 1: «Cui nec integre quidem docendi jus erat». CSEL, 20, 1. P. 201, 15.
[247] Cfr.: Zahn Th. Skizzen,.. S. 253 ff.; Harnack A. Dogmengeschichte[4]. I. S. 364.
[248] De praescr. C. 14. PL. T. 2. Col. 31B. Cfr.: C. 9: «Unum utique et certum aliquid institutum esse a Christo quod credere omni modo debeant nationes»; col. 26B—27A; c. 44: semel Evangelium et ejusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaveram; col. 73A.
[249] Idem. Col. 61A. Cfr.: Adv. Marc. I, 21: dei regula. CSEL, 47. P. 317, 29; 318, 2.
[250] Adv. Prax. C. 2. CSEL, 47. P. 229, 14–15. Все это говорится о Символе в его определенной форме. Cfr.: Zahn Th. Skizzen... S. 251–252.
[251] Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 40.
[252] De carne Chr. C. 2. PL. T. 2. Col. 801A. Cfr.: De praescr. C. 9: nihil amplius, nisi custodiendum quod credidisti. PL. T. 2. Col. 27A.
[253] Учение Тертуллиана об отношении епископата к учительству Церкви подробно разбирает K. Adam («Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 36–45): «Тем, — заключает Adam, — что Тертуллиан у епископского учительства в его целом отнял всякое догматическое содержание, всякое Божественное ручательство истинности учения, этим он похоронил, не замечая того, свое с таким старанием и искусством обоснованное Правило веры, даже вообще авторитет церковного учения» (S. 44–45). Впрочем, все рассуждения Adam'a обнаруживают в конце концов католические тенденции автора.
[254] Irenaeus. Contra haer. V, 20, 1. PG. T. 7. Col. 1177B, C. Сочинения. С. 488.
[255] Tertull. Scorpiac. 12: «Quis nunc medullas scripturarum magis nosset, quam ipsa Christi schola? Quos et sibi discipulos dominus adoptavit, omnia utique edocendos et nobis magistros adordinavit, omnia utique docturos». CSEL, 20, 1. P. 172, 5–8.
[256] De praescr. C. 9. PL. T. 2. Col. 26B—27A.
[257] Irenaeus. Contra haer. III, 4, 1. PG. T. 7. Col. 855A. Сочинения. С. 225.
[258] De praescr. C. 12. Quaeramus ergo in nostro, et a nostris, et de nostro. PL. T. 2. Col. 30B.
[259] Irenaeus. Contra haer. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178A. Сочинения. С. 488.
[260] Contra haer. V praef. PG. T. 7. Col. 1119A. Сочинения. С. 445.
[261] Idem. Col. 852A, 853A (по греческому тексту). Ср. Сочинения. С. 224.
[262] Idem. V, 5, 1; 30, 1; 36, 2. PG. T. 7. Col. 1135A—B, 1203B, 1223B. Сочинения. С. 454, 509, 527.
[263] Idem. IV, 27, 1. PG. T. 7. Col. 1056B. Сочинения. С. 390.
[264] Idem. III, 4, 1. PG. T. 7. Col. 855B. Сочинения. С. 225: «Modica quaestio», след., речь идет о предании в самом широком смысле этого слова.
[265] Tertull. De praescr. C. 21. PL. T. 2. Col. 38A—B. Cfr.: Adv. Marc. I, 21: non alia agnoscenda erit traditio apostolorum quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur. CSEL, 47. P. 318, 2–3.
[266] Ibid. C. 36. PL. T. 2. Col. 58B—60. Cfr.: Adv. Marc. IV, 5: «Id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Videamus, quod lac a Paulo Corinthii hauserint, ad quam regulam Galatae sint recorrecti, quid legant Philipenses Thesalonicenses Ephesii, quid etiam Romani de proximo sonent, quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt». CSEL, 47. P. 430, 13–18. Можно думать, что в приведенных выдержках (особ. из De praescr.) Тертуллиан имеет в виду Предание в более широком смысле, чем только regula fidei.

[267] Irenaeus. Contra haer. III, 3, 2. PG. T. 7. Col. 848B, 849A. Ср. Сочинения. С. 222.

[268] Около этого вопроса создалась целая литература. Но уже и в русской научной литературе вопрос этот разобран с почти достаточной полнотой. См. [труд] архим. Сильвестра «Учение о Церкви». С. 184–187, прим.; работу архим. (архиеп.) Никанора «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви», изд. 2. Казань, 1871. С. 171–188. Особенно [важна] брошюра проф. Ф. А. Курганова «Свидетельствовал ли св. Ириней, епископ Лионский, о приматстве и непогрешимом учительстве Римской Церкви, в частности — ее первосвященника?» (Казань, 1893). Здесь же указана и вся литература вопроса (конечно, до 1893 г.). Ср.: Funk F. X. Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I-er Band. Paderborn, 1897. S. 14, Anm. См. еще [труд]: Boehmer H. Zu dem Zeugnisse des Irenäus von dem Ansehen der römischen Kirche. — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, herausgeg. von E. Preuschen, 1906. S. 193–201. Новейшая иностранная литература указана у Dr. Otto Bardenhewer'a. См.: Patrologie. 3-te Aufl. Freiburg im Breisgau, 1910. S. 99.

[269] Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 15.

[270] См.: De Irenaei doctrina III, 31. Migne, PG. T. 7. Col. 278C. I. Schwane. Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit. S. 468–469. Harnack A. Dogmengeschichte[4]. I. S. 487, Anm. Ср. у проф. Курганова, цит. брош. С. 30–31 прим. Batiffol. L'église naissante[3]. P. 250. Гарнак также стоит за переносный смысл слова convenire («Dogmengeschichte[4]», I. S. 487 Anm. I). Bardenhewer O. Patrologie[3]. § 32, 3. S. 98: convenire = übereinstimmen.

[271] Так [полагает] переводчик сочинений св. Иринея на русский язык прот. П. Преображенский (Сочинения. С. 222) и архим. Никанор (Цит. соч. С. 184–186).

[272] Convenire переводят «сходиться» проф. Ф. Курганов, цит. брош. С. 27–30; С. Сушков («Против лжеучения о вселенском главенстве Римской Церкви». СПб., 1891. С. 207, 210, 215–216). В начале XVIII века Grabe писал: intelegendum esse confluxum eorum, qui ab omni Ecclesia Romam mittebantur. Migne, PG. T. 7. Col. 280C. Многие и католики переводят convenire через zusammenkommen, напр. Funk («Kirchengesch. Abh. und Untersuch.», I. S. 15–19). См. еще у Курганова. С. 22–23, прим. 30, 1. H. Boehmer утверждает, что слово convenire может означать «согласоваться» в приложении к лицам только тогда, когда после него стоит предлог «cum», а не «ad», как в данном месте (Zeitschrift fur die neutestam. Wissenschaft. 1906. S. 196).

[273] Впрочем, Batiffol omnis ecclesia считает синонимом unaquaeque ecclesia («L'église naissante et le catholicisme». P. 251, not. 2).

[274] Архим. Никанор, цит. соч. С. 183; Ritsehl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 573–574: «Wegen des hervorragenden Alters». Также см.: Wordsworth Chr. St. Hippolytus and the church of Rome in the earlier part of the third century. London, 1853. P. 200, not. 8. Предполагают, что словом principalitas латинский переводчик передал греческие слова — πρωτεῖον, πρωτεία, ἀρχαιότης, αὐθεντία, словом potiorem (или potentiorem) — τὸ ἐξαίρετον, τὸ ὑπέρτερον. См. у Funk'a, S. 14. Migne, PG. T. 7. Col. 278D. Но, конечно, этот обратный перевод не может иметь никакого научного значения, поскольку сам является ни чем иным, как толкованием (См.: Курганов Ф., цит. брош. С. 24–26). Текст сочинений св. Иринея не дает никаких оснований для принятия того или другого перевода, потому что словом principalitas латинский переводчик передает различные греческие слова.

[275] Contra haer. III, 12, 5. PG. T. 7. Col. 897B. Сочинения. С. 256.

[276] См.: Архим. Никанор, цит. соч. С. 188.

[277] De Irenaei doctrina III, 34, 2. igne, PG. T. 7. Col. 281B. Ф. Курганов, цит. брош. С. 28 прим. Funk. Kirchengesch. Abh. und Untersuch. I. S. 20–21.

[278] Ср.: Ф. Курганов, цит. брош. С. 33 и след. По мнению Гарнака, necesse est=es kann nicht anders sein. — Dogmengeschichte[4], I. S. 487, Anm. I. H. Boehmer под principalitas разумеет апостольское основание, а potentior указывает на основание Римской Церкви двумя апостолами, в чем видит ее преимущество и Тертуллиан (De praescr. С. 36; Adv. Marc. IV, 5. — Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft. 1906. S. 198). P. Beuzart, не считая возможным potentiorem principalitatem заменять понятием примата, замечает однако, что этими словами Ириней во всяком случае желает Римской Церкви

и ее епископу assigner le premier rang (Essai sur la théologie d'Irénée. P. 156), une situation prééminente (P. 174) По мнению O. Bardenhewer'a, propter potiorem principalitatem=ihrer höheren Autorität wegen. Patrologie, § 32, 3. S. 28.

[279] См. Курганов Ф., цит. брош. С. 39, 43–44. Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 487, Anm. 1.

[280] Harnack A. Das Zeugniss des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche. — Sitzungsberichten der Königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1893. Vgl.: Dogmengeschichte, I. S. 487, Anm. I. Funk F. Kirchengesch. Abhandlungen. I. S. 12 ff. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 251.

[281] Dom Morin. Une erreur de copiste dans le texte d'Irénée sur l'eglise romaine. Revue bénédictine. T. 25. 1908. P. 515–520. P. Batiffol. L'église naissante[3]. P. 251.

[282] Boehmer H. (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1906. S. 200–201.) Впрочем, Boehmer склоняется к тому, чтобы слова эти относить к ad hanc ecclesiam. Здесь, след., — указание на римских епископов, преемственный ряд которых и перечисляется в непосредственно следующем параграфе.

[283] Получается, таким образом, полная параллель к Contra haer. IV, 26, 2. PG. T. 7. Col. 1053C—1054A. Сочинения. С. 387.

[284] Contra haer. III, 3, 1–2. PG. T. 7. Col. 848A, B. Сочинения. С. 222.

[285] Vgl.: Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 17–18.

[286] Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 487.

[287] Предполагая, что в латинском тексте necesse est стоит вместо греческого ἀνάγκη, утверждают, что necesse est обозначает именно естественную необходимость, а не догматическую или моральную. Vgl.: Wordsworth Chr. St. Hippolytus and the church of Rome. P. 202–204.

[288] Vgl.: Harnack A. Sitzungsberichten,.. 1893. S. 948; Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuch. I. S. 21.

[289] Вместе с Гарнаком и против Функа. См.: Funk. Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 22–23.

[290] Не прав потому Batiffol, когда в convenire ad усматривает l' idée d'une démarche active à la recherche de la vérité («L'église naissante.». P. 250). Можно бы было согласиться с Batiffol'ем, если бы он в свои слова не вкладывал догматического смысла. Исторически же во II веке démarche active à la recherche de la vérité мог приводить в Рим, где как бы полнее было выражено самосознание вселенской Церкви — как в мировом центре. Здесь был как бы постоянный общий Собор. См.: Ф. Курганов. Цит. брош. С. 51.

[291] H. E. I, 1, 1, 4. GrchSch. 9, 1. S. 6, 1; 8, 14–17. См. об этом Overbeck Franz. Die Bischofsliaten und die apostolische Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius. Basel, 1898. S. 8 ff.

[292] Kirchengeschichtliche Abh. und Untersuchungen. I. S. 18.

[293] Contra haer. III, 3, 4. PG. T. 7. Col. 852B—853A. Сочинения. С. 224.

[294] H. E. IV, 14, 1. GrchSch. 9, 1. S. 332, 3–6.

[295] Fragm. 3. PG. T. 7. Col. 1229B, 1232A. Сочинения. С. 531. Eusebius. History Ecclesias. V, 24, 16. GrchSch. 9, 1. S. 496, 10–13.

[296] См.: Eusebius. Cit. op. V, 23–24. Отрицательное значение этих споров для учения о примате римского епископа указывает Friedrich Iaskowski («Die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea und der Primat». — Revue internationale de théologie, 1909. P. 345–348).

[297] De praescr. C. 36. PL. T. 2. Col. 59A; Adv. Marc. IV, 5. CSEL, 47. P. 430, 16–18. Разбор католических ссылок на Тертуллиана см. у архим. Никанора, цит. соч. С. 189–201, 201–206; Michaud E. L'ecclésiologie de Tertullien. Revue internationale de théologie. 1905. P. 268–272.

[298] Adam K. Der Kirchenbegriff Terlullians. S. 45–47. Adam видит в этом проявление общего недостатка всей системы Тертуллиана — одностороннего понимания учительства епископа в смысле сохранения преданного учения с умолчанием о вероопределении.

[299] De praescr. C. 36. PL. T. 2. Col. 59A.

[300] Adv. Marc. IV, 5. CSEL, 47. P. 430, 14, 16–18.

[301] Архим. Никанор, цит. соч. С. 202–203.

[302] Признавшись, что о главенстве Римской Церкви Тертуллиан не говорит, католические авторы все же мимоходом делают намек, будто мысль о непогрешимости «счастливого Рима», по крайней мере, не чужда Тертуллиану. См. Adam., op. cit., S. 46; Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 216. Более настаивают католические авторы на том, что будто Тертуллиан говорит о преимуществах апостола Петра, основателя Римской Церкви. См. особ.: Adhémer d'Alès, op. cit. P. 216–218. Cfr.: P. Batiffol. L' église naissante. P. 333, nót. 1; I. Turmel. Tertullien. P. 281. Однако уже Adam признает, что апостольское достоинство Римской Церкви Тертуллиан обосновывает проповедью и страданиями трех апостолов, а не одного Петра (op. cit. S. 46). Знаменательно, что Тертуллиан никогда не говорит об основании Римской Церкви одним апостолом Петром. Эта мысль вообще была чужда древней Церкви. См. цит. статью F. Iaskowski. — Revue internationale de théologie. 1909. P. 335–336. Ср. заключительный вывод E. Michaud: la doctrine romaine sur le pape comme fondement infaillible de l'église et comme dépositaire de l' autorité divine et absolue du Christ est fausse et antichrétienne. — Revue internationale de théologie. 1905. P. 270.

[303] Iren. Contra haer. IV, 33, 7: «Qui sunt extra veritatem, id est extra Ecclesiam». — PG. T. 7. Col. 1076B—C. Сочинения. С. 409.

[304] Tertull. De praescr., 44: «Quid ergo dicent, qui illam stupraverint adulterio haeretico, virginem traditam a Christo?» PL. T. 2. Col. 72A.

[305] De praescr. C. 4: «Nunc sunt haereses, non minus doctrinarum perversitate Ecclesiam lacessantes». — PL. T. 2. Col. 18B. Cfr.: C. 42: de veritatis destructione (col. 69B).

[306] De praescr. C. 6: «Sed et in omni pene epistola de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans, haereses taxat: quorum opera sunt adulterae doctrinae». PL. T. 2. Col. 20B. Cfr.: Contra haer. III, 3, 4. PG. T. 7. Col. 854A. Сочинения. С. 224.

[307] Venenatissima doctrina — De baptismo. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 201, 9.

[308] Irenaeus. Contra haer. IV, 26, 2. PG. T. 7. Col. 1054A. Сочинения. С. 387–388.

[309] Contra haer. III, 24, 1–2. PG. T. 7. Col. 966C—967A. Сочинения. С. 312–313. Относительно Тертуллиана переводчик его сочинений на немецкий язык К. Kellner утверждает, что, по его словоупотреблению, ересь отличается от Церкви не учением, но организацией. См.: Tertullians sämtliche Werke. Bd. 2. Köln, 1882. S. 9. Но, конечно, справедливее те, кто утверждает обратное. См.: K. Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 24. Vgl.: S. 24, Anm 2; Thomasius. Die Dogmengeschichte, I. S. 115; Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 407–408.

[310] Contra haer. IV, 33, 7. PG. T. 7. Col. 1076A—B. Сочинения. С. 408–409.

[311] Contra haer. IV, 26, 2. PG. T. 7. Col. 1054A. Сочинения. С. 387–388.

[312] Tertull. De praescr. C. 37: «Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod, de sua electione sectati, haereticorum nomine admittunt». Ita non Christiani. PL. T. 2. Col. 61B. Cfr.: C. 16: non est christianus. Ibid. Col. 34B.

[313] De bapt. C. 15: «Non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem». CSEL, 20, 1. P. 214, 2–3.

[314] De praescr. C. 42: «Hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi sed nostros evertendi. Nostra suffodiunt, ut sua aedificent». PL. T. 2. Col. 69A—B.

[315] Contra haer. V, 20, 2. PG. T. 7. Col. 1178A. Сочинения. С. 488.

[316] Contra haer. III, 3, 4. PG. T. 7. Col. 853–854. Сочинения. С. 224.

[317] De praescr. C. 44: «Prohibueram vos aurem accommodare haereticis». PL. T. 2. Col. 73A.

[318] Ср. замечание O. Bardenhewer'a («Patrologie[3]», § 50, 4. S. 161).

[319] См. справедливое замечание A. Ritschl'я («Die Entstehung der altkath. Kirche». S. 340).

[320] Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 339, 340.

[321] «В самом понятии Церкви даны авторитеты». — Harnack A. Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 13 ff.

[322] Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 342.

[323] Все эти мнения собраны у Д. Богдашевского («Лжеучители, обличаемые в Первом послании апостола Иоанна». Киев. 1890. С. 113–114). Также см.: Клитин Александр.

Подлинность посланий святого апостола Павла к Тимофею и Титу. Киев, 1887. С. 152 и далее.

[324] См. только что цитированные исследования Д. И. Богдашевского и А. Клитина. Ср. также работу: Иеромонах (епископ) Евдоким. Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов. Сергиев Посад, 1898. С. 249–253; также см.: В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 219–221; Сагард Н. Первое соборное послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Полтава, 1903. С. 142 и далее. Ср. экзегетическую заметку проф. Д. И. Богдашевского (ТКДА, 1904. Т. 2. С. 310–314); A. Harnack. Dogmengeschichte[4], I. 262 ff.; Die Mission und Ausbreitung des Christentums[2], I. S. 23–30; Thomasius. Die Dogmengeschichte, I. S. 70 ff.; Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 290 ff., 339; Batiffol. L'église naissante[3]. P. 118, not. 2.

[325] Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 342, Anm. 1.

[326] Приводимое Ritschl'ем свидетельство Климента Алекс. (Strom. VII, 17, 106, 4–107, 1. GrchSch. 17. S. 75–76) о появлении «измысливших ереси около царствования Адриана» относится к определенным ересям Василида, Валентина и Маркиона. Свидетельство же Егезиппа (Eusebius. History Ecclesias. III, 32, 7–8. GrchSch 9, 1. S. 270, 7–18) говорит именно о существовании заблуждений гностических в апостольское время. «Церковь пребывала чистою и непорочною девою: если и были люди, посягавшие на здравый смысл спасительного учения, то они скрывались еще во мраке неизвестности (ἐν ἀδήλῳ τοῦ σκότους). Когда же священный лик апостолов различно окончил жизнь и когда поколение людей, удостоившихся собственным слухом внимать Божественной мудрости, прешло, тогда под влиянием обмана лжеучителей началась крамола нечестивого заблуждения. Ободряясь тем, что уже нет в живых ни одного апостола, еретики начали лжеименное свое знание открыто (γυμνῇ κεφαλῇ) противопоставлять проповеди истины». См. разбор этих свидетельств у Богдашевского (Лжеучители. С. 116–119).

[327] Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 262: «Gnosticismus hat Vorstufen gehabt»; Богдашевский. С. 115–116; Клитин. С. 133–135; Иером. Евдоким, цит. соч. С. 252.

[328] См.: 1 Кор 1, 18–31; 6, 12; 8, 1, 4–13; 5, 1–5.

[329] См.: Кол. 2, 8, 18, 21, 23.

[330] См.: Еф. 4, 14; 1, 8–9, 12–18; 3, 2–3.

[331] См.: 1 Тим. 1, 4–16; 6, 20; 6, 4. 2 Тим. 2, 23. Тит. 1, 10, 11, 14, 15; 3, 9 и мн. др. Сведения о гносисе, обличаемом апостолом Павлом, собраны у Богдашевского. С. 144–150.

[332] 2 Кор. 2, 17.

[333] Cfr.: Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 395.

[334] Ср.: 2 Сол. 2, 15: «κρατεῖτε τὰς παραδόσεις». Ср. 1 Сол. 4, 1.

[335] См.: Кол. 2, 7: «βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθτε». Ср. 1, 7.

[336] См.: Рим. 6, 17: «εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς».

[337] См.: 2 Ин. 1, 10.

[338] В конце пятидесятых годов апостольское Предание (παράδοσις) признавалось авторитетом. См.: F. Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 11; 6. S. 78.

[339] См.: 2 Тим. 4, 6–8.

[340] См.: 2 Пет. 2, 1–3.

[341] Eusebius. Cit. op. III, 32, 8. GrchSch. 9, 1. S. 270, 11–18.

[342] См.: 1 Тим. 1, 18–20; 3, 15; 4, 11–16; 6, 12, 14, 20; 2 Тим. 1, 6, 8, 13; 2, 2, 15; 3, 14; 4, 2, 5. Тит. 1, 9; 2, 1, 7–8, 15.

[343] См.: 1 Тим. 1, 3–4; 4, 7; 6, 3–5; 6, 20; 2 Тим. 2, 14, 16, 23–26; 3, 5; Тит. 1, 10–11; 13–14; 3, 10.

[344] «Не уменьшай его; оно — не твое; тебе вверено чужое, не убавляй его». — Иоанн Златоуст. Бесед. на посл. к Тим. 18. Творения. Т. 11. С. 752.

[345] См.: 1 Тим. 2, 12–15. В Тит. 2, 3: *учили добру* (καλοδιδασκάλους) — конечно, разумеется учительность только житейская; предметы этой учительности и перечисляются в следующих двух стихах.

[346] См.: 2 Тим. 1, 14: «τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν».

[347] «Хотя апостол Павел отводит в церковной жизни широкое поле для свободы и самодеятельности верующих, для проявления индивидуальных духовных даров, для откровения в Духе, однако он далек от признания безграничной свободы и индивидуализма в области веры. Он ставит для них границы в зарождающемся у него начале церковного Предания. <...> Это понятие, имеющее важное значение в истории церковной организации, как это можно видеть уже из пастырских посланий, упускается из виду многими учеными, хотя оно уже очень ясно выражается в первых посланиях апостола Павла». — В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 97–98, 99. Cfr.: Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme. P. 118, 136–139.

[348] Irenaeus. Contra haer. III, 4, 2. PG. T. 7, col 855C. Сочинения. С. 225.

[349] Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 181. Vgl.: S. 273 ff.

[350] Didach. 4, 13. Cfr.: 4, 3: «Οὐ ποιήσεις σχίσμα».

[351] Didach. 11, 1–2.

[352] Didach. 12, 1. Ср.: Откр. 2, 2: *испытал тех, которые называют себя апостолами, а они не таковы, и нашел, что они* лживы.

[353] Didach. 11, 5; 6; 8; 9; 10; 11; 13, 1, 2.

[354] Didach. 11, 10. Дальнейшие слова 11, 11: «Πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθηνός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν» — трудно поддаются истолкованию. Митрополит Филофей Вриенний под «μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας» разумеет символические действия пророка. Гарнак, припоминая Еф. 5, 22–33, понимал эти слова в смысле безбрачия пророка, которого он не делал обязательным для всех. См.: Harnack A. Die Lehre der zwölf Apostel. TU 2, 1. S. 44–47, Anm. Карашев А. О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати апостолов». М., 1896, приложения. С. XXXV–XXXVII. Но нам важно здесь отметить рядом стоящие слова «δεδοκιμασμένος», «αληθινός» («Испытанный Церковью = истинный»).

[355] Когда речь идет про общину, то нельзя предполагать в ней особой харизмы для испытания пророков. Испытывали на основании определенного авторитета. Cfr.: Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 127, 128, 131.

[356] См.: Откр. 2, 6.

[357] Didach. 4, 1.

[358] Idem. 6, 1.

[359] Harnack. Der erste Klemensbrief. Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1909. III. S. 53.

[360] 7, 2: «Ἔλθωμεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα». Под «παραδόσεως» Harnack разумеет здесь общее понятие, которое охватывает все, что предано и принадлежит к христианству («Der erste Klemensbrief». S. 53, Anm. 4).

[361] Vgl.: Hoennicke G. Das Iudenchristentum... S. 350–351.

[362] Ad Ephes. 11, 1.

[363] Idem. 10, 2: «Πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν ὑμεῖς ἑδραῖοι τῆς πίστεως». Cfr.: 12.

[364] Idem. 11, 2: «Οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ».

[365] Idem. 16, 2: Cfr.: 17, 2: «Λαβόντες θεοῦ γνῶσιν».

[366] Idem. 20, 2.

[367] Ad Magnes. 13, 1.

[368] Ad Trall. 6, 1.

[369] Idem. 11, 1. Cfr.: 6, 2: «Λαμβάνει ἐν ἡδονῇ κακῇ ἀποθανεῖν».

[370] Idem. 7, 1. В гл. 9 св. Игнатий даже представляет как бы краткий символ веры: «Кто говорит несогласно с этим символом, того не нужно и слушать».

[371] Ad Philad. 1, 2: «Συνευρύθμισται γὰρ ταῖς ἐντολαῖς χορδαῖς κιθάρα».

[372] Idem. 2.

[373] Idem. 2.

[374] Idem. 3, 2.

[375] Idem. 5, 1.

[376] Ad Smyrn. 1 и 2.

[377] Idem. 4, 1; 7, 2.

[378] Ad Philad. 8, 2.

[379] Так понимает это место Th. Zahn («Geschichte des neutestamentlichen Kanons». Bd. I, 2. S. 846–847. Bd. II. 2. Erlangen und Leipzig, 1892. XIV, I d. S. 945–948); Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme[3], p 163. Но иначе [мыслит] R. Knopf («Das nachapost. Zeitalter». S. 309).

[380] Об этом см.: Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. 1, 2. S. 842; Batiffol P. L'église naissante[3]. P. 164: La foi qui fait foi est la foi dont témoigne l'église on tante que telle... la foi écrite n'est pas toute la foi.

[381] Нет никаких оснований думать, будто Игнатий рассматривает общину вне связи с ее историческим прошлым, как это утверждает В. Н. Мышцын. См.: Устройство христианской Церкви. С. 311.

[382] Ep. Polycarpi ad Philip. C. 3, 2–3. Ср. гл. 11: «В вас, у которых подвизался блаженный Павел и о которых он с похвалою отзывается в начале своего послания. Вами он хвалится во всех Церквах, какие только познали в то время Бога, а мы еще не знали Бога».

[383] Ibidem, 6, 3. Здесь можно разуметь только апостолов — непосредственных учеников Господа; об этом говорит уже упоминание только о ветхозаветных пророках.

[384] Ibidem, 7, 2: «Ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν».

[385] Idem. 9, l: «Πειθαρχεῖν τῷ λόγῳ τῆς δικαιοσύνης».

[386] Idem. 10, 1: «State... in veritate sociati».

[387] Idem. 7, 1.

[388] Ср. о Поликарпе у P. Batiffol'я («L'église naissante et le catholicisme[3]». P. 191–198).

[389] Funk. Die apostolischen. Väter. S. XXXI; Прот. П. Преображенский. Сочинения св. Иустина Философа. С. 365–366.

[390] Ep. ad Diogn. C. 6, 7; Funk, cit. ed. S. 138; Сочинения св. Иустина. С. 377.

[391] H. E. IV, 8, 2. GrchSch. 9, 1. S. 314, 8–10.

[392] Eusebius. History Ecclesias. IV, 22, 2, 4–6. GrchSch. 9, 1. S. 370, 372.

[393] Cfr.: Henri Dannreuther. Du témoignage d' Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles. Nancy, 1878. P. 59–60, 62, 67; Batiffol P. L'église naissante[3]. P. 208–209; Zahn Th. Geschichte des neutestam. Kanons. Bd. I, 2. S. 461; A. Harnack. Dogmengeschichte[4], I. S. 367, Anm. 2; S. 407, Anm. 1.

[394] Eusebius. Cit. op. V, 24, 6. GrchSch. 9, 1. S. 492, 8.

[395] Iust. Apol. I, 6; Dial. C. Tryph. 80. CAG, I, 1. P. 20, 22; I, 2. P. 288 sqq. Сочинения. С. 36, 265.

[396] Apol. I, 6, 23, 42, 66, 67. CAG, I, 1. P. 20, 118, 180, 182, 184, 186. Сочинения. С. 36, 53, 54, 72, 97, 99.

[397] Apol. I, 42. Ср. Dial. 109, 119. CAG, I, 1. P. 118; I, 2. P. 386, 428. Сочинения. С. 72, 307, 324.

[398] Idem. I, 13, 14, 67. CAG, I, 1. P. 40, 46, 188. Сочинения. С. 42, 43, 99.

[399] Idem. I, 26. Dial. 82. CAG, I, 2. P. 298. Сочинения. С. 56–57, 268.

[400] Dial. cum Tryph. C. 35: «Они и христианами себя называют подобно тому, как язычники надписывают имя Божие на идолах». CAG, I, 2. P. 118 sqq. Сочинения. С. 187–189 passim.

[401] Dial. C. 80. «Здравомыслящие (ὀρθογνώμοντες) во всем христиане» (ibid). CAG, I, 2. P. 288–292. Сочинения. С. 265, 266. Об Иустине подробно см.: Batiffol. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 224–231.

[402] Eusebius. Cit. op. IV, 23, 1–2, 4, 12. GrchSch. 9, 1. S. 374, 378.

[403] Ad Autol lib. II. C. 14. CAG, 8. P. 98, 100. Сочинения апологетов. С. 150–151.

[404] Dogmengeschichte, I. S. 367, Anm. 2.

[405] Eusebius. Cit. op. V, 28, 13. GrchSch. 9, 1. S. 504, 11–12.

[406] Idem. IV, 39, 3–4. GrchSch. 9, 1. S. 286. Fragm. 2; Funk. Die apostolischen Väter. S. 126.

[407] Idem. V, 20, 4–6. GrchSch. 9, 1. S. 482, 484. Fragm. 1. PG. T. 7. Col. 1225A, 1228A–B.

[408] Vgl.: R. Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 393.

[409] См.: В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви в первые два века. С. 358.

[410] См.: Schanz. Der Begritf der Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1893. S. 565–566; Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 195, 235–236.

[411] Его книгу «Die Entstehung der altkatholischen Kirche» Зом называет «исследованием, определившим господствующие теперь воззрения без изъятия». См.: «Церковный строй в первые два века». С. 28–29, прим.

[412] Гарнак сам говорит: «Wir, auf Ritschl's Schultern stehend...» — «Das Neue Testament um das Jahr 200». Freiburg i. B., 1889. S. 23.

[413] Так как история происхождения епископата не имеет непосредственного отношения к нашему вопросу, то мы изложим общие взгляды, высказанные в западной науке кратко, без ссылок на отдельные труды ученых.

[414] Слова проф. А. И. Покровского в отзыве о диссертации В. Н. Мышцына. См.: Журналы собраний Совета Московской духовной академии за 1909 год. С. 104. Ср. исследование проф. Н. А. Заозерского «Иерархический принцип церковной организации». — Богословский вестник. 1911. Т. 1. С. 63–66. Кратко протестантские теории изложены и разобраны у Batiffol'я («L'église naissante et le catholicisme[3]». P. 172–193.

[415] «Die Entstehung der altkatholischen Kirche». S. 444–445. Дальше Ritschl на основании сочинений Климента Александрийского доказывает свое положение (S. 445–449). Но в то же время Ritschl обращает внимание на Иерусалимскую Церковь, где во главе общины стоит апостол Иаков. Приводя свидетельство Егезиппа διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος. (Eusebius. History Ecclesias. II, 23, 4), Ritschl рассуждает: он (Иаков) принимает на себя вместо Иисуса руководство всей общиной или Церковью, которая, конечно, в тот момент времени, к которому относится известие, пространственно была ограничена Иерусалимом (S. 416). Егезипп же свидетельствует, что по смерти Иакова епископом сделался Симон, также родственник Господа (ἀνέψιος τοῦ κυρίου). Это дает возможность Ричлю выразить следующее мнение: Иаков и его преемники представляются преемниками не апостолов, но Господа (S. 417). Таким образом, по мнению Ричля, было своего рода преемство епископов в Церкви Иерусалимской, где они были преемственными заместителями Христа, но это преемство погибло вместе с самою Иерусалимской Церковью (S. 435–436). Впрочем, некоторый пережиток иерусалимских церковных порядков Ritschl видит в позднейшее время в Александрии (S. 434–435). Это мнение Ritschl'я не встретило сочувствия, «и по праву» — прибавляет Зом (с. 29, прим.).

[416] «Die alte Kirche», 2-ter. Teil. S. 424–425. Vgl.: Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte, S. 255: авторитет епископов утверждается «auf Grund der Fiction, dass der Episcopat an die Stelle des Apostolats getreten sei». В сущности, то же, хотя и менее резко, говорит и Knopf. См.: «Das nachapostolische Zeitalter», S. 396: «Die bischöflich monarchische Verfassung wurde als apostolische ausgegeben und den Bischöfen die Qualität von Nachfolgern der Apostel erteilt». По мнению F. Loofs'a, аргументация Иринея — не историческая, но псевдоисторическая, потому что она указывает на фиктивных людей, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis («Leitfaden der Dogmengeschichte[4]», § 19, 3. S. 135. Vgl. 3-te Aufl. S. 88. Dr. Ioh. Leipoldt об Иринеевой теории епископата замечает: «Das ist gewiss keine Lüge; aber ebenso gewiss ist es ein Irrtum». — «Geschichte des neutestamentlichen Kanons», I. S. 161. Гарнак также считает возможным учение об апостольском учреждении епископата называть **легендой** («Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius», I. S. 200).

[417] Позволим себе сослаться на авторитетное и убедительное доказательство «высокого и истинно научного значения Предания Православно-Соборной Церкви», развитое проф. М. Д. Муретовым в его труде «Эрнест Ренан и его "Жизнь Иисуса"». СПб., 1908. С. 139–156.

[418] «В этой проблеме слишком много неопределенных величин, чтобы вообще можно было надеяться на полное ее разъяснение, хотя бы в далеком будущем». (В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. V). «Всякая концепция, — пишет проф. А. А. Спасский, — первоначального строя Церкви, как бы она ни казалась основательной, вследствие скудости находящихся в распоряжении науки данных и возможности перетолкования их, в истории изучаемого вопроса может иметь значение только более или менее научно-состоятельной попытки **разъяснения** этой сложной и затруднительной проблемы и никоим образом не претендовать на окончательное решение ее». — «Журналы собраний Совета Московской духовной академии» за 1909 г. С. 97. Ср. замечание проф. В. В. Болотова («Лекции по истории древней Церкви», II. С. 458); Bruders Heinrich. Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Vgl.: Forschungen zur

Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. IV, 1–2. Mainz, 1904. S. 69, 128–129; Schanz. Der Begriff der Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1893. S. 550: «Die Frage, wie aus der kollegialen Gemeindeleitung eine monarchische geworden werde, wenn nicht neue Quellen gefunden werden sollten, ungelöst bleiben, und sich für alle nähere Einzelheiten mit einem «ignoramus et ignorabimus» begnügen...

[419] Проф. М. Д. Муретов, цит. соч. С. 155.

[420] Разумеем труд В. Н. Мышцына «Устройство христианской Церкви в первые два века». В этом труде с достаточной полнотой показаны немаловажные пробелы и дефекты обычного в западной науке решения вопроса о происхождении епископата в древнехристианской Церкви. Почти все консервативные выводы автора могут быть приняты в обиход православной науки, потому что ни в чем не разногласят с устоями Православной Церкви. О значении этого труда см. замечание проф. А. А. Спасского в «Журналах собраний Совета Московской духовной академии» за 1909 г. С. 98.

[421] См.: Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I, 2. S. 436. Vgl.: Harnack A. Das Neue Testament um das Jahr 200. S. 18. Vgl.: Einige Bemerkungen zu Adolf Harnack's Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Theodor Zahn. Erlangen und Leipzig, 1889. S. 32–33. Zahn решительно — и вполне справедливо! — подчеркивает подобную мысль и считает ее особенно важной (S. 33).

[422] Cfr.: Contra haer. IV, 27, 1. PG. T. 7. Col. 1056B. Сочинения. С. 390.

[423] Vgl.: Dr. F. X. Funk. Die Echtheit der ignatianischen Briefe. Tubingen, 1883. S. 56. Vgl.: Zahn Th. Einige Bemerkungen... S. 30.

[424] См.: Мф. 15, 24; 21, 37. Мк. 12, 6. Лк. 4, 18, 43. Ин. 3, 17; 5, 29, 36; 6, 29, 44, 57; 11, 42; 17, 18, 21. Деян. 3, 20. 1 Ин. 4, 9, 14.

[425] См.: Ин. 4, 34.

[426] См.: Ин. 3, 34; 5, 31.

[427] См.: Ин. 7, 16.

[428] См.: Мф. 10, 40; Мк. 9, 37. Лк. 9, 48. Ср.: Лк. 10, 16.

[429] См.: Ин. 5, 36; 6, 29; 11, 42; 16, 30.

[430] См.: Мф. 10, 5, 16. Мк. 3, 14; 6, 7. Лк. 9, 2; 10, 1.

[431] См.: Мф. 28, 16–20. Мк. 16, 15. Лк. 24, 47–49.

[432] См.: Ин. 17, 18; 20, 21.

[433] См.: Мф. 10, 40; Ин. 13, 20.

[434] См.: Деян. 9, 3–6, 16–17. Ср.: Деян. 26, 17.

[435] См.: Рим. 1, 1; 11, 13. 1 Кор. 1, 1; 9, 1, 2, 5; 15, 9. 2 Кор. 1, 1; 8, 23; 11, 5; 12, 11. Еф. 1, 1. Кол. 1, 1. 1 Сол. 2, 7. 1 Тим. 1, 1; 2, 7. 2 Тим. 1, 1, 11. Тит. 1, 1. Так же называет себя и апостол Петр — 1 Пет. 1, 1. 2 Пет 1, 1.

[436] См.: Гал. 1, 1. Апостольское достоинство признано было за Павлом и прочими апостолами. См.: Гал. 2, 7–9.

[437] См.: Гал. 1, 12, 16–22. 1 Кор. 11, 23. Еф. 3, 3. Об апостоле Павле см.: Bruders. Die Verfassung der Kirche. S. 181–183, 89–92.

[438] См.: Тит. 1, 3.

[439] Об этом в диссертации В. Н. Мышцына «Устройство христианской Церкви», особ. С. 144–155, 229 и далее.

[440] Флп. 4, 2–3. Анализ этого места более подробный у В. Н. Мышцына. С. 144–146.

[441] Некоторый намек на разномыслия в Филиппах есть в том же послании выше (2, 2–3).

[442] *Все жители Асии слышали проповедь о Господе Иисусе, как Иудеи, так и Еллины* (Деян. 19, 10). Димитрий Сребрековач говорил: *Не только в Ефесе, но почти во всей Асии этот Павел своими убеждениями совратил немалое число людей* (Деян. 19, 26).

[443] См.: 1 Кор. 16, 19.

[444] Мнение о том, что к ап. Павлу в Милет приходили епископы не одного Ефеса, высказал уже св. Ириней Лионский: «Когда епископы и пресвитеры, пришедшие из Ефеса и других ближайших городов, собрались в Милет» и т. д. (Contra haereses. III, 14, 2. PG. T. 7. Col. 914B. Сочинения. С. 270. Ср. Migne not. 1. Col. 914D).

[445] Ср. еще Деян. 20, 20: *Я не пропустил ничего полезного, о чем вам не проповедывал бы и чему не учил бы вас всенародно и по домам.*

[446] Harnack в Prolegomena к Διδαχή (TU 2, 1) делает это строгое разграничение (S. 103, 120, 144, 145, 149). Ср. примечания к Διδαχή: S. 56–57. Vgl:. Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 358. Зом об этом разграничении говорит так: «Наше современное понимание, которое мыслит учение и администрацию как противоположности, перенесено в древность». — «Церковный строй». С. 139. Решительно против разграничения харизмы и должности H. Bruders. См.: Die Verfassung der Kirche. S. 70–73.

[447] См.: Прем. 1, 6. Ср.: Ис. 60, 17. Иез. 34, 11–12. Числ. 4, 16; 31, 14 и др. Анализ понятия ἐπίσκοπος, хотя и краткий, [есть] у В. Н. Мышцына. С. 142–144. См. также Зом. С. 143–144, прим. 13. В светском языке ἐπίσκοπος — выражение чрезвычайно неопределенное, многосмысленное.

[448] Зом, указав это место из Послания апостола Петра, замечает: «Христос Господь Сам обозначен как Епископ (однако, наверное, не чиновник финансов!)». — «Церковный строй». С. 144. Прим. 13.

[449] «Несомненное для более поздних времен соединение учительства с управлением останется неразъясненной загадкой, пока это соединение не будет признанным заложенным уже в представлениях первых христиан. А в таком случае не подлежит сомнению, что кафолический епископ, в качестве учителя своей общины (преемника апостолов), получил над общиной и власть управления». — Зом. Церковный строй. С. 64–65, прим. Также см. с. 138–144. Впрочем, и эти суждения Зома окрашены свойственными ему тенденциями. Противоположность учительства и управления немыслима в первохристианстве, потому что управление в экклезии не может быть управлением от имени какого-либо корпоративного организованного общества, но управлением от имени Бога, то есть управлением при посредстве слова Божия (с. 64 прим.)

[450] См.: А. Клитин. Подлинность Посланий св. апостола Павла к Тимофею и Титу. С. 298. См.: Проф. М. Д. Муретов. Эрнест Ренан. С. 154–155.

[451] De praescr. C. 37. PL. T. 2. Col. 61C.

[452] Кратко см. у В. Н. Мышцына («Устройство христианской Церкви». С. 214–218). Также см. цит. соч. Клитина, посвященное, главным образом, разбору воззрений Гольцмана. Мы отметим здесь только древнейшие свидетельства о подлинности пастырских посланий. Первое послание Климента. С. 2, 7: εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν — (ср.: Тит. 3, 1); 7, 3: καὶ ἴδωμεν, τὶ καλὸν καὶ τὶ τερπνὸν καὶ τὶ προσδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς (ср.: 1 Тим. 5, 4; 2, 3). Ср. еще 1 Clem. 29, 1 и 1 Тим. 2, 8. Поликарп Смирнский составил свое послание к Филиппийцам под прямым влиянием пастырских посланий. Только что вспомнив в 3 гл. апостола Павла, в начале 4-й Поликарп приводит 1 Тим. 6, 10, 7. Затем им приводится несколько довольно ясных цитат в гл. 4 и 5, именно — 1 Тим. 5, 5; 3, 8. 2 Тим. 2, 12. В гл. 9 присутствует буквальная цитата 2 Тим. 4, 10. Ср. еще: Polyc. C. 12, 3 и 1 Тим. 2, 1, 2; 4, 15. (Подробный разбор свидетельства Поликарпа см. у В. Н. Мышцына — с. 215–218). Феофил Антиохийский говорит: «Слово Божие повелевает нам повиноваться начальствам и властям и молиться за них, чтобы нам проводить тихую и спокойную жизнь» (ὅπως ἥρεμον καί ησύχιον βίον διάγωμεν — Ad Autol. III, 14. CAG, 8. P. 222), то есть буквально цитирует 1 Тим. 2, 1–2, называя это Θεῖος λὸγος. Ср.: Ad Autol. II, 6. CAG, 8. P. 104: «отпущение грехов посредством воды и бани возрождения» — Тит. 3, 5. Ириней Лионский цитирует послания всегда с именем апостола Павла: I praef. (1 Тим. 1, 4), III, 3, 3; III, 3, 4 (Тит. 3, 10). Мураториев фрагмент знает все три пастырских послания (с. 59–64). Климент Александрийский в «Строматах» послания называет Павловыми (Strom. II, 11; 52, 5–7. GrchSch. 15. S. 141). По свидетельству Тертуллиана, послания Павловыми считались и в среде еретиков, которые на 1 Тим. 6, 20 и 2 Тим. 2, 2 ссылались в оправдание своего учения о тайном предании (De praescr., с 25. PL. T. 2. Col. 43–44). Сам же Тертуллиан с удивлением замечает отсутствие пастырских посланий в каноне Маркиона и видит в этом только доказательство произвольного обращения еретика со Св. Писанием. Miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Timotheum duas, et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas, recusaverit (Adv. Marc. V, 21. CSEL,

47. P. 649, 19–22). Протестантская наука допускает какое-то непонятое чудо, предполагая, будто Церковь в середине II века могла принять за послания Павла позднейшие, только что появившиеся произведения неизвестного писателя.

[453] Доказательство из пастырских посланий апостольского учреждения епископата см. у В. Н. Мышцына. С. 229 и далее.

[454] Там же. С. 222.

[455] Это иногда признают и протестантские ученые (Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 352, 358, но ср.: S. 350), особенно если пастырские послания относить ко времени послеапостольскому. См.: Weizsäcker C. Das apostolishe Zeitalter. S. 621–622; Holzmann H. I. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3-te Aufl. Freiburg i. B., 1892. S. 290–291; Harnack A. Die Entstehung und Entwickelung der Kircheverfassung und des Kirchenrechts. S. 50–51. Гарнак предполагает, что 1 Тим. 3, 1–3 и Тит. 1, 7–9 — интерполяция. Cfr.: замечание Batiffol'я (L' église naissante. P. 141–142, п. 2).

[456] «Кто не умеет бороться с врагами и низлагать мудрования, кто не знает, как нужно учить здравому учению, тот пусть будет далеко от учительского престола. Прочие качества можно находить и в подчиненных, но что особенно отмечает учителя, это то, чтобы он мог оглашать народ учением». — Иоанн Златоуст. На посл. к Титу бес. 2. Творения. Т. 11. С. 849.

[457] См.: 1 Тим. 3, 2.

[458] «Было бы грубой ошибкой не только считать исключительной, но и главной функцией епископа управление имуществом общины». — В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 231.

[459] См.: 1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 6.

[460] См.: 1 Тим. 3, 3–6; Тит. 1, 7.

[461] Эконом у греков не был тем, что называется экономом у нас. Это был вообще управляющий домом, а не только приходами и расходами. См.: Мышцын. С. 232. Ср.: Лк. 12, 42–46. О значении «οἰκονόμος» см. Cremer. Biblisch-theolog. Wörterbuch[9]. S. 746.

[462] См.: 1 Кор. 4, 1.

[463] Ср. еще: Гал. 4, 2: «ὑπὸ οἰκονόμους» — говорится о воспитании. Ср. значение «οἰκονομια» в 1 Кор. 9, 17: «οἰκονομίαν πεπίστευμαι»; Еф. 3, 2: «τὴν οἰκονομίαι τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ»; 3, 9: «τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου».

[464] 1 Тим. 1, 4: «οἰκονομίαν Θεοῦ τὴν ἐν πίστει». Впрочем, здесь вместо οἰκονομίαν встречается чтение «οἰκοδομίαν» и «οἰκοδομήν». См.: Tischendorf. Novum Testamentum graece. Ed. octava, vol. II. Lipsiae, 1872. P. 841.

[465] См.: 1 Тим. 3, 4. «τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον». 3, 5: «τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι». 5, 17: «οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι».

[466] См.: 1 Тим 3, 1: «Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ».

[467] В Послании к Титу подобного требования не встречается. Это и понятно. В критских общинах, где действовал Тит (1, 5), могло и не быть особенно давно обратившихся к вере. Напротив, в Ефесе нужно предполагать наличность верующих, уже давно вступивших в Церковь.

[468] См.: Тит. 1, 5.

[469] См.: 1 Тим. 4, 13: «Πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ». Ср.: 4, 11: «Παράγγελλε καὶ δίδασκε. 2 Тим. 4, 2. Тит. 2, 1, 7; 3, 8.

[470] 2 Тим. 2, 2: *что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным* (παράδου πιστοῖς) *людям, которые были бы способны и других научить* (διδᾶξαι). Ср.: 1 Тим. 6, 20; 2 Тим. 1, 13–14.

[471] См.: 1 Тим. 1, 3–5; 4, 6, 11–12; 2 Тим. 2, 14, 16–17, 25–26; 4, 2. Тит. 2, 15.

[472] См.: Тит. 3, 10–11.

[473] См.: 1 Тим. 3, 15; 5, 19–20, 22. Тит. 1, 5.

[474] Можно даже думать, что автор пастырских посланий имел прямое намерение дать в лице Тимофея и Тита образец для епископов: так существенно сходно положение тех и других в Церкви. См.: В. Н. Мышцын. С. 238; Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 203–204. Ср. W. Hay, M. H. Aitken, M. A. Apostolical succession considered in the light of the facts of the history of the primitive church. London, 1903. P. 182–184;

Bruders H. Die Verfassung der Kirche. S. 242–255, 96–97. Но ср. Клитин, цит. соч. С. 239: «Тимофей и Тит занимали не иную какую должность, как должность епископа».

[475] «Ἐπισκοποῦντες» — не всеми критиками текста считается подлинным. См.: Tischendorf. Novum testamentum graece[8]. II. P. 297.

[476] Подробный анализ этого места см. в статье проф. Н. А. Заозерского «Иерархический принцип в церковной организации». — Богословский вестник, 1911. Т. I. С. 70 и далее.

[477] См.: Деян. 14, 23.

[478] Если в 1 Тим. 5, 22: «Χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει» говорит вообще о рукоположении, думается, нет никаких оснований видеть здесь указание на рукоположение исключительно одних только пресвитеров епископом, как думает, напр., Knopf («Das nachapostolische Zeitalter». S. 197, 204).

[479] См.: 1 Тим. 4, 14; 2 Тим. 1, 6–7. Ср.: Деян. 13, 2–3; 14, 23. 1 Тим. 5, 22.

[480] В русской литературе о них см. очерк проф. А. П. Лебедева «Харизматические учители первенствующей Церкви I и II века».— Собрание церковно-исторических сочинений. Т. 10. М., 1905. С. 3–26.

[481] Наиболее подробно эти взгляды развиты Гарнаком в его Prolegomena к изданию «Учения двенадцати апостолов». См. особ. S. 103–106, 120, 137, 141, 144–146, 149, 153, 155–156. Ср. примечания к тексту Διδαχή (с. 56–59). Гарнак различает еще патриархальную организацию (Prolegomena. S. 148). Vgl.: Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 57–59.

[482] Лишенные церковной деятельности харизматики, по мнению Гарнака, перешли в аскетов. Здесь — начало монашества (Prolegomena. TU 2, 1. S. 156–157, Anm, 86).

[483] «Die Entstehung d. altkath. Kirche». S. 358–359. В русской литературе подобный взгляд высказывает свящ. Михаил Фивейский. См.: Духовные дарования в первоначальной христианской Церкви. М., 1907. С. 42: «Преемниками апостолов могли бы считаться только миссионеры, обходящие землю с проповедью Евангелия... Апостолы и епископы принадлежали к двум классам служащих лиц, существенно различных между собою».

[484] Более подробно см.: Bruders. Die Verfassung der Kirche. S. 63–64, 69–73; Проф. Н. А. Заозерский. Иерархический принцип в церковной организации. — Богословский вестник. 1911. Т. 1, особ. с. 80 и далее. «Апостол не разделяет систематически необычайных и ординарных действий Духа». — Проф. П. П. Глубоковский. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. Кн. 2. С. 673, примеч. 862.

[485] В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 206.

[486] Irenaeus. Contra haereses. III, 3, 3, 4. Tertull. De praescr. С. 32. PL. T. 2. Col. 53A. Тертуллиан возводит здесь преемство в Смирне до Поликарпа, в Риме — до Климента, **которых поставили апостолы.**

[487] «История евангельская и Церкви апостольской». С. 120. Совершенно напрасно ссылается на А. В. Горского В. Н. Мышцын (с. 206). Свое мнение, как видим, А. В. Горский именно и подтверждает словами Иринея Лионского, которые Мышцын почему-то опустил, приводя выдержку из Горского. См. у Горского еще с. 428–434. Ср. Zahn Th. Das Evangelium des Matthäus. S. 547.

[488] В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 206–207.

[489] Совершенно неосновательны возражения против апостольского преемства епископов и священника Михаила Фивейского. См. его труд «Духовные дарования в первоначальной христианской Церкви». С. 42, 1) «Преемники апостолов должны были бы называться также апостолами». Но ведь апостольство не было епископством, и епископство не есть апостольство. Совершив свое дело, апостолы передали основанные общины руководству епископов, и нет ничего особенного в том, что эти епископы получили другое название. 2) «Епископство в лице Иакова, брата Господня, как об этом можно заключать из свидетельств Евсевия и Егезиппа, возникло при самих апостолах. Если же апостольство и епископство существовали одновременно, то, конечно, представители последнего не могли считаться преемниками первого». Это возражение не имеет силы уже хотя бы потому, что преемники бывают и при жиз-

ни того лица, место которого они заступают. Основав Церковь, апостолы передавали ее епископу, а сами шли со словом благовестия дальше (ср.: Тит. 1, 5).

[490] «Если Гольцман с особенным усилием старается доказать, что в епископах нельзя видеть прямых преемников апостольства по дарованию, то здесь он вполне может быть уверен в успехе. Что апостольство было служением чрезвычайным, единственным, в этом не может быть сомнения, и только католические богословы, защищая идею папского главенства, могут упорно стоять на противном. Тем не менее эта беспреемственность апостольства не может говорить против Божественного происхождения церковной иерархии, как беспреемственность служения Иисуса Христа не говорит против Божественности и чрезвычайности апостольства» (А. Клитин, цит. соч. С. 253). Нужно вообще заметить, что в церковной литературе 12 апостолов были весьма рано выделены из среды всех других строителей Церкви Христовой. Служение 12 апостолов мыслится особенным, чрезвычайным. См.: Harnack A. Prolegomena. TU 2, 1. S. 101. Vgl.: Die Mission und Ausbreitung des Christentums[2]. I. S. 267–274.

[491] См.: Harnack A. Über den dritten Iohannesbrief. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack, XV 3b. Leipzig, 1897. Достаточно подробный анализ сделан В. Н. Мышцыным («Устройство христианской Церкви». С. 249–259).

[492] См.: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 408: «Diese Gewalt als eine ordnungswidrige, usurpirte und nicht rechtlich gesicherte dargestellt wird».

[493] Вполне справедливо Th. Zahn называет Диотрефа честолюбивым иерархом, который не следовал словам Христа (Мк. 10, 44) и примеру и увещаниям апостолов. («Einleitung in das Neue Testament». Bd. 2. 3-te Aufl. Leipzig, 1907. S. 589, 592–593, Anm. 6). Vgl.: Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 206: «Der Presbyter versucht nicht, die Stellung, die der Mann einnimmt, grundsätzlich anzugreifen, nur die Art, wie er sein Amt führt, tadelt er heftig». Cfr.: Batiffol P. L' église naissante. P. 146: «Il serai plus historique de se demander, non pas si la primaute de Diotrephès est une usurpation, mais si son cas est seulement celui d' une maladroit».

[494] Климент Александрийский свидетельствует, что апостол Иоанн по возвращении с острова Патмос посещал ближайшие к Ефесу области, где поставляя епископов, где устроя целые Церкви, принимая в клир некоторых лиц, указанных Св. Духом (ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων ὅπου δὲ κλῆρον ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων). Quis dives salv. C. 42, 2. GrchSch. 17. S. 188, 3–7. Свидетельство это приводит и Евсевий. См.: H. E. III, 23, 6. GrchSch. 9, 1. S. 238, 14–19. Ср. сведения о сношениях апостола Иоанна с малоазийскими епископами у Harnack'a («Über den dritten Iohannesbrief». TU 15, 3 b. S. 23–24).

[495] См.: 1 Ин. 2, 19: *они вышли от нас, но не были наши.*

[496] См. об этом у Гарнака («Prolegomena». TU 2, 1. S. 144, 122).

[497] Иное толкование третьему посланию Иоанна дает Гарнак. По мнению Гарнака, здесь пред нами борьба древней патриархальной и провинциальной миссионерской организации против обособления отдельной общины, которая с этой именно целью и выдвинула из себя монархический епископат. Диотреф — первый монархический епископ, имя которого мы знаем. Но «старец» стремится воспрепятствовать этой вновь созидающейся организации; он видит в ней только честолюбие отдельного лица. Диотреф проявил самостоятельность, какой во время апостола Павла епископы еще не имели. («Über den 3 Iohannesbrief». S. 21, 24). Ср.: Entstehung und Entwickelung d. Kirchenverf. und d. Kirchenrechts. S. 48–49. С этой точки зрения, конечно, можно видеть в истории Диотрефа отрицательную инстанцию для суждения об апостольском преемстве епископата, как это делает Aitken («Apostolical succession». P. 185–186). Епископат появляется как бы вопреки воле апостола. Апостол отрицает епископат и борется с ним. Но толкование Гарнака не принимают Knopf («Das nachapostolische Zeitalter». S. 206–207), Bruders («Die Verfassung der Kirche». S. 122; Anm. I, 224), P. Batiffol («L'église naissante[3]». P. 144–146), В. Н. Мышцын («Устр. христ. Церкви». С. 249 и далее), Th. Zahn («Einleitung in das Neue Testament[3]». Bd. 2. S. 589).

[498] Откр. 2, 1, 8, 12, 16; 3, 1, 7, 3.

[499] Вопрос о том, кого разуметь здесь под «Ангелами» Церквей, весьма спорный. В истории толкования можно отметить три более типичных понимания. 1) Ангелы — епископы; 2) Ангелы — действительные Ангелы Хранители Церквей, как, по учению Св. Писания, есть Ангелы отдельных людей (Мф. 18, 10; Деян. 12, 15) или отдельных народов (Втор. 32, 8; Дан. 10, 13, 20); 3) Ангелы — это персонификация самой Церкви. Подробное изложение и разбор различных мнений по этому вопросу см. у Александра Жданова («Откровение Господа о семи асийских Церквах (опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса)». М., 1891. С. 100–112). Сам Жданов принимает третье мнение: «Ангел Церкви есть олицетворение реальной духовной нравственной силы, проявляющей свою деятельность в истории Церкви, или самая эта сила, человекообразно представляемая». Ср. Weizsäcker C. Das apostolische Zeitalter. S. 612: «die Personifikation der Gemeinde». A. Ritschl под Ангелами разумеет предстоятелей Церквей, но не епископов. («Die Entstehung d. altkath. Kirche». S. 408–409). Vgl.: Harnack A. Enstehung und Entwick. der Kircheverfassung und des Kirchenrechts. S. 48. Knopf склоняется к признанию епископов («Das nachapostolische Zeitalter». S. 207–209). Решительно признает под Ангелами епископов Th Zahn («Einleitungin das Neue Testament[3]». II. S. 613–616). Также см. В. Н. Мышцын «Устройство христ. Церкви». С. 260–262. Ср.: Проф. В. В Болотов. Лекции по истории древней Церкви, II. С. 458. [В пользу того], что под Ангелами разумеются епископы, можно привести следующие основания. Когда говорится «напиши», то разумеется адресат, которым не может быть ни Ангел (но ср.: Ориген. In Luc. hom. 23. PG. T. 13. Col. 1863A–B), ни отвлеченная идея Церкви, символически выраженная. Хотя содержание писем и относится ко всей Церкви (это возражение ставит и Жданов, цит. соч. С. 102–103), но самое письмо пишется именно епископу, ведь и в 3 Ин. говорится: *я писал Церкви,* но, очевидно, через Диотрефа, который не сообщал посланий апостола своей общине. В конце писем говорится: *что Дух говорит церквам* (2, 7, 11, 17, 29; 3, 6, 13, 22), очевидно, через епископа, который будет читать это письмо в собрании Церкви. Кроме того, кодексы Александрийский, Ватиканский и др. в 2, 20 после τὴν γυναῖκα добавляют σοῦ (Tischendorf. Novum Testamentum graece[8], II, 919), так что Ангел Фиатирский представляется имеющим жену, что, конечно, приложимо только к епископу. См. Zahn Th. Einleitung.[3], II. S. 620–621. Но ср. Emil Schürer. Die Prophetin Isabel in Thyatira. Theologische Abhandlungen Carl von Weizäckers zu seinem siebzigsten Geburtstage 11 December 1892 gewidmet. Freiburg i. B., 1892. S. 39–41. Но, во всяком случае, речь Тайновидца весьма неясна, почему даже католические ученые иногда свидетельство Апокалипсиса обходят молчанием. См.: P. Batiffol. L' église naissante[3]. P. 145–146, not. 2.

[500] Откр. 2, 2. Ср.: 1 Ин. 2, 19; 2 Ин. 9–11; 3 Ин. 5–8. Диотреф делал то же, что и Ангел Ефесской Церкви, но потом воспретил принимать миссионеров, странников вообще без нового каждый раз испытания.

[501] 2, 16: *Покайся; а если не так, скоро приду к тебе и сражусь с ними мечом уст Моих* (ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου). Не содержится ли здесь обещания апостола придти самому на помощь епископу Пергамскому, если он не искоренит заблуждения? Но обыкновенно этот стих толкуют в смысле наказания Божия. См.: Жданов, цит. соч. С. 189–191.

[502] «Der erste Klemensbrief». Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1909. III. S. 39.

[503] Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. I, 1. S. 352; Funk. Die apostolisclien Väter. S. XVII–XIX; Harnack. Der erste Klemensbrief. S. 39.

[504] Eusebius. History Ecclesias. IV, 23, 11. GrchSch. 9, 1. S. 378, 7–10.

[505] Contra haer. III, 3, 3. PG. T. 7. Col. 850A–B. Сочинения. С. 223. В греческом подлиннике это место сохранено Евсевием. См.: H. E. V, 6, 3. GrchSch. 9, 1. S. 438, 15–19.

[506] Harnack считает это мнение св. Иринея совершенно справедливым (S. 40, Anm. 1).

[507] Факт этого послания иногда истолковывается в смысле главенства Римской Церкви, и историко-догматическое его значение усматривается, прежде всего, в том, что оно дает действительное доказательство примата Римской Церкви (Bardenhewer O.

Patrologie. § 8, 2. S. 25; Schwane. Dogmengeschichte. I. S. 441; Batiffol P. L'église naissante[3]. P. 141. Cfr.: Clement de Rome: L' Eptre aux Corinthiens et l' Homélie du II-e siècle, texte grec., trad. française, introduction et notes par H. Hemmer. Paris, 1909). Вслед за M. Duchesne автор повторяет, что если Римская Церковь могла через своего епископа убеждать к миру Коринфскую, то это — признание ее главенства. Но, возражает ему Е. М., это утверждение есть чистая фантазия.. простой солидарности в духовном братстве вполне было достаточно, чтобы отправить это послание. См.: Revue internationale de théologie, 1910. P. 141.

[508] 1 Clem. I, 1.

[509] Idem. I, 3.

[510] Idem. 44. Ср.: 47; 54.

[511] Idem. 38: «чистый по плоти», т. е. аскет». 48: «Чист по своим делам». 54-я: «отхожу, иду, куда вам угодно» (след., были странствующими); 57: «дерзость языка», м. б. указание на красноречие. Ср.: 21: «превозносящиеся и хвалящиеся пышностью слова своего».

[512] См. об этом: Ritschl. Die Entstehung d. altkath. Kirche. S. 360–361. Подробно у В. Н. Мышцына («Устройство христианской Церкви». С. 194–201).

[513] 1 Clem. 42. Cfr.: 43, 1: «и чему дивиться, если те, коим во Христе было от Бога вверено это дело, поставляли вышеупомянутых?» И дальше речь [идет] о жене Аарона.

[514] Idem. 44.

[515] И в другом месте иерархический строй Климент называет Божественным учреждением. См.: 1 Clem. 40, 3: «Где и кем это должно быть совершаемо, Он Сам определил (ὥρισεν) высочайшим Своим изволением».

[516] 1 Clem. 57, 1–7. Климент приводит здесь Притч. 1, 23–33.

[517] См. подробно у Bruders'a («Die Verfassung der Kirche». S. 74–81, 100–102).

[518] Weizsäcker C. Das apostoliche Zeitalter. S. 621; Farquhar I. T. F. The visible church in the light of history. — Revue internationale de théologie. 1904. P. 474–475.

[519] Vgl.: Bruders. Die Verfassung der Kirche. S. 121.

[520] В сущности, то же самое встречается и в Διδαχή. Λαλοῦντες ἐν πνεύματι (11, 7) могли иногда своим даром как бы затмевать постоянно живших в общине представителей иерархии. Поэтому автор и пишет: «Поставляйте (χειροτονήσατε) себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких, не сребролюбивых, и истинных, и испытанных, **ибо и они исполняют для вас служение пророков и учителей** (ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων). Поэтому не презирайте их (τετιμημένοι ὑμῶν), ибо и они — почтенные из вас **вместе с пророками и учителями** (μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων)» (15, 1–2). Пророка могло и не быть в общине (13, 4). Но и при наличии пророка епископов презирать не следует, хотя их дар может быть и скромнее в своих обнаружениях. Ведь они постоянные учители общин. Между их служением и служением харизматиков никакого существенного различия нет. Епископы почтенны так же, как и пророки и учители (μετὰ τούς), а не менее (не μετὰ τῶν). В Διδαχή, таким образом, дается, по существу, та же самая защита иерархии против временного увлечения общин странствующими харизматиками, как и в послании Климента. Ср.: Bruders. Die Verfassung der Kirche, S. 120. Anm. 224. Ср.: Зом Р. Церковный строй... С. 142–144. Th. Zahn не желает буквально понимать Didach. 15, 1 и без видимых оснований ослабляет значение 15, 2, почему у него и остается все же различие между иерархией и харизматиками. С одной стороны, между ними kein förmlicher Rangunterschied, а с другой — пророки и учители «in erster Linie der Ehre werth sind» (но ведь μετὰ τῶν!). Forschungen zur Geschichte de neutestamentlichen Kanons und der altkirchlicher Literatur. III. Th. Erlangen, 1884. S. 302–303.

[521] В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 194.

[522] Климент не говорит о преемстве именно в отношении учительства. Поэтому и высказывается обыкновенно мнение, будто у Климента речь [идет] только о продолжении церковной иерархии, лишенной учительства. См.: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 358–363, 414–415; Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 167, 171; Weizsäcker. Das apostolisclie Zeitalter. S. 619; Harnack A. Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 54. Но это мнение держится всецело

на том противопоставлении должности и харизматического учительства, которое так старательно навязывается древней Церкви протестантскими учеными. Но, по нашему мнению, в словах Климента можно видеть именно теорию апостольского преемства епископата, так как он учительства от епископства не отделяет. Да и сам Гарнак признает, что в послании Климента положен корень всему учению позднейшей Церкви об авторитете и должностях церковных. Если Христос получил авторитет Бога, апостолы — авторитет Христа, то уже недалеко заключение, что и поставленные апостолами должностные лица обладают авторитетом апостолов («Der erste Klemensbrief», S. 54–55).

[523] Вот что справедливо пишет Гарнак: «Самое сильное впечатление, которое получается из послания, это то, что новая религия, прежде всего, была не культовое, не энтузиастическое, еще менее гностическое или спекулятивно-мистериальное, но нравственное движение». — «Der erste Klemensbrief». S. 42. Vgl.: S. 55.

[524] Зом. С. 171, 172–173. Ср.: Knopf. Das nachapostolische Zeitalteir. S. 164. См. еще решительные рассуждения Эрнеста Ренана: «Наше послание разрешает вопрос в духе чистого католицизма. Апостольский сан — все. Можно сказать, что католицизм получил начало в Риме, так как Римская Церковь начертала для него правила. Первенство не принадлежит духовным дарованиям; оно принадлежит иерархии, власти, передаваемой посредством канонического посвящения, связанной с апостолами непрерывной цепью. Чувствовали, что свободная Церковь, как задумал ее Иисус, какою ее еще представлял Павел, была анархической утопией, из которой ничего не могло выйти в будущем». — История первых веков христианства. Т. 5. Евангелия и второе поколение христианства. Перев. Э. А. Серебрякова. Изд. Н. Глаголева. СПб. С. 195.

[525] А по теории Зома — даже и нечто совершенно противное природе самого христианства, так как право стоит в противоречии с сущностью Церкви. См. с. 11 и др.

[526] Об этом см. у Мышцына. Устройство христианской Церкви. С. 186–187.

[527] 1 Clem. 5, 1: «Оставим древние примеры, перейдем к ближайшим подвижникам (ἐπὶ τοὺς ἐγγιστα γενομένους ἀθλητάς), возьмем достойные примеры нашего поколения (ἡμῶν τὰ γενναῖα)», — и дальше о Петре и Павле.

[528] В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 205–206. Мог ли Климент писать таким образом коринфянам об их предстоятелях, когда коринфяне должны были еще хорошо помнить о происхождении своих предстоятелей, когда некоторые из них, несомненно, сами были свидетелями поставления своих пресвитеров? Мы считаем это неправдоподобным. «Если бы теория Климентова послания не соответствовала воззрениям коринфских христиан, то послание Климента не имело бы никакого успеха, сочтено было бы новаторством, ложью и, быть может, навсегда погибло бы; между тем действительность говорит нечто совершенно обратное». — Проф. Н. А. Заозерский. О сущности церковного права. — Богословский вестник, 1909. Т. 3. С. 336. В этой статье [есть] и подробный разбор теории Зома о «бесправной Церкви». Подробную критику теории Зома дает и Гарнак в книге «Entstehung und Entwick. d. Kirchenverfas. und d. Kirchenrechts».

[529] В. Н. Мышцын почему-то в конце концов не видит этого учения у Климента, когда пишет: «Через столетие (?) под влиянием особенных исторических обстоятельств на этой почве развилась теория апостольского преемства епископов. Но повторяем, было бы ошибкой усвоять ее Клименту» (С. 207). Но ведь сам автор на той же странице говорит, что «первые признаки этой теории у него уже заметны», что Климент «все служение Церкви сконцентрировал в понятии церковного представительства, установленного апостолами. Таким образом, он естественно пришел к одностороннему (?) и прямолинейному ряду: Бог, Христос, апостолы и епископы».

[530] «Кто же исказил апостольский строй Церкви: Зом или Климент, епископ Римский I века? — ответ не труден». — Проф. Н. А. Заозерский. Богословский вестник, 1909. Т. 3. С. 336.

[531] Проф. Н. А. Заозерский. Там же. С. 338.

[532] Vgl.: Knopf. Das nachapostolische Zeitalter. S. 172.

[533] Послания Игнатия некоторые делили на две группы, из которых одна признавалась подлинной, другая — позднейшей. Некоторые признавали подлинной самую краткую редакцию этих посланий — сирскую. При этом в подлинных посланиях видели именно свидетельство о раннейшем устройстве Церкви. Напротив, в неподлинных посланиях усматривали ясные следы позднейшего устройства. Такое противопоставление подробно делает Böhringer («Die alte Kirche». Bd. I. Th. 1. S. 33–46). В позднее, по его мнению, прибавленных четырех посланиях сквозит явная цель — возвышение и прославление обособившегося от пресвитериата епископата в специфически иерархическом смысле (S. 41).

[534] Период этот следует и еще сократить лет на двадцать, потому что, как мы уже видели, даже Гарнак и Зом при анализе первого послания Климента Римского признают, что в нем уже даны все элементы позднейшего католицизма.

[535] Значение посланий Игнатия в истории вопроса об устройстве христианской Церкви отмечается и во введении к труду проф. В. Н. Мышцына. С. II—V.

[536] См., напр., у архим. Сильвестра («Учение о Церкви». С. 119–120).

[537] Ad Philad. 8, l. «Ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος». О единении или единомыслии см. еще: Ad Ephes. 2, 2; 4, 1–2; 5, 1–2; 13, 1–2; 14, 1. Ad Magn. 1, 2; 6, 1–2; 7, 1–2; 13, 2; 15. Ad Trall. 12, 2; 13, 2. Ad Philad. prooem. 2, 1–2; 3, 1–2; 7, 2; 11, 2. Ad Smyrn. 12, 2. Ad Polyc. 1, 2; 8, 3. Прот. П. Преображенский пишет о св. Игнатие: «Мысль о внутреннем и внешнем единстве Церкви, увещания христианам к соблюдению его так часто встречаются в посланиях св. Игнатия, так глубоко занимали его душу, проникали все его наставления, что справедливо можно назвать св. Игнатия учителем единения». Писания мужей апостольских. СПб., 1895. С. 267.

[538] Ad Smyrn. 1, 2.

[539] Idem. 11, 2.

[540] Ad Ephes. 9, 1: «Ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός». Ср. уч. апостола Павла, напр.: 1 Кор. 3, 9; Еф. 2, 21.

[541] Ad Magn. 7, 2: «Ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν».

[542] Ad Ephes. 4, 2.

[543] Idem. 9, 2; 11, 1; Trall. 2, 1; Sm. 4, l.

[544] Ad Trall. 9, 2. Cfr.: Ad Magn. 9, 2; Smyrn. 1, 1.

[545] Idem. 11, 2.

[546] Ephes. 3, 2.

[547] Ad Magn. 9, 1.

[548] Smyrn. 5, 2.

[549] Ad Trall. 11, 2; Ad Ephes. 4, 2.

[550] Idem. 8, 2.

[551] Idem. 8, 1. Cfr.: Ad Rom. 7, 3.

[552] Smyrn. 6, 1.

[553] Ad Ephes. 9, 2. Cfr.: Ad Polycarp. 6, 1.

[554] Ad Philad. 2, 1.

[555] Ad Ephes. 8, 2. Cfr.: Ad Magn. 6, 2; 7, 1.

[556] Ad Magn. 5, 2.

[557] Idem. 10, 2.

[558] Idem. 13, 2.

[559] Idem. 15. Cfr.: Ad Philad. 6, 2.

[560] Ad Ephes. 9, 1.

[561] Idem. 9, 2.

[562] Ad Magn. 13, 1. См. выше, с. 94–95.

[563] Ad Rom. 6, 2.

[564] Упоминание о лжеучителях-докетах встречается неизменно почти во всех посланиях св. Игнатия. См., напр.: Ad Ephes. 7, 9. Ad Magn. 8, 10, 11; Ad Trall. 6, 8, 9, 10; Ad Philad. 6; Ad Smyrn. 2, 4, 7 и др. Подробно о доминирующем в настроении св. Игнатия чувстве, под действием которого писал он малоазийским Церквам, см. у В. Н. Мышцына, цит. соч. С. 295 и далее.

[565] См.: В. Н. Мышцын. С. 299: «Для него епископ, как и вообще церковная власть, сам по себе, как очевидный и не нуждающийся ни в каком обосновании факт, является вполне надежным и даже единственным оплотом истинной веры, локализирующим в себе истинное, не подлежащее никакому сомнению христианство».
[566] Ephes. 4, 1; 20, 2; Ad Magn. 6, 2; Ad Smyrn. 8, 1.
[567] Idem. 5, 3; Ad Magn. 13, 2.
[568] Ad Smyrn. 9, 1. Cfr.: Ad Polyc. 8, 3: «Пребывайте в единении с Богом и епископством».
[569] Ad Ephes. 6, 1.
[570] Ad Magn. 2.
[571] Ad Trall. 13, 2; Ad Smyrn. 8, 1.
[572] Ad Magn. 3, 1–2. Cfr.: Ad Trall. 12, 2: «Ἀναψύχειν τὸν ἐπίσκοπον».
[573] Ad Polycarp. 6, 1.
[574] Ad Magn. 4.
[575] Ad Trall. 7, 2.
[576] Ad Smyrn 9, 1. «Ничего не должно быть без твоей воли». — Ad Polyc. 4.
[577] Ad Magn. 7, 1; Ad Smyrn. 8, 1.
[578] Ad Trall. 2.
[579] Idem. 3, 1.
[580] Ad Smyrn. 8, 2.
[581] Ad Philad. 2.
[582] Ad Trall. 7, 1.
[583] Ad Philad. 3, 2.
[584] Ad Polyc. 5, 2.
[585] Ad Philad. 4.
[586] Ad Smyrn. 8, 1– 2.
[587] Ad Polycarp. 5, 2.
[588] «Все представители церковной власти уже в силу самого положения в церковной иерархии составляют в глазах Игнатия одно нераздельное целое. Будучи сотрудниками и помощниками епископа, пресвитеры и диаконы не могут нарушать единства церковной власти, осуществляемой, главным образом, епископом. Это единство достигается их подчинением епископу». «Гармония всех представителей церковной власти представляется ему чем-то совершенно естественным». См.: В. Н. Мышцын. Устройство христианской Церкви. С. 303.
[589] Cfr.: Ad Philad. 3, 2–3: «Которые суть Божии и Иисус Христовы, те с епископом... кто следует за вводящим раскол (σχίζοντι), тот не наследует Царствия Божия; кто держится чуждого учения (ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖ), тот не сочувствует страданию (τῷ πάθει οὐ συγκατατίθεται)».
[590] См. об этом подробнее у Knopf'а («Das nachapostolisclit Zeitalter», S. 212–213). Думается только, что Knopf придает месту из Посл. к Ефесянам (6, 1) смысл, которого оно не имеет.
[591] Об этом у В. Н. Мышцына, цит. соч. С. 307–308.
[592] Прекрасно эту мысль развивает и Knopf («Das nachapostolische Zeitalter». S. 213–214). По мнению Knopf'а, централизация собраний богослужебных и их подчинение епископу для св. Игнатия есть панацея против всех ересей, даже и при неспособности епископа к учительству.
[593] Ad Polyc. 1, 2.
[594] Idem. 5. И Поликарп в послании к Филип. (гл. 6) обязанностью пресвитеров называет обращение заблуждающихся.
[595] Ad Philad. 1, 1.
[596] Ad Polyc. 4, 2: πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει.
[597] «Удаляются от Евхаристии и от молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая страдала за наши грехи». — Ad Smyrn. 7, 1.
[598] В протестантской ученой литературе это положение вызывает решительные возражения. См.: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 404–405, 409–410. Но особенно резко суждение Böhringer'a, который пишет: «Мы не находим никакого следа

того, чтобы с общинной должностью обыкновенно и неизбежно в силу самой должности была связана проповедь Евангелия и учительство — эта собственно апостольская обязанность; скорее наоборот, общинная должность и учительство у св. Игнатия еще разъединены; последнее формально не связано еще ни с какой должностью, а предоставлено еще каждому верующему, который к этому способен». — «Die alte Kirche». 1-er Bd. 1-er Teil. S. 36–37. Впрочем, Böhringer пишет это только о тех посланиях св. Игнатия, которые он признает подлинными, и сам же заявляет, что «ganz anders dagegen ist Alles im falschen Ignatius» (S. 37).

[599] См. об этом несколько замечаний у В. Н. Мышцына, цит. соч. С. 313–314.

[600] Ad Polycarp. 4, 1. Ср. и предисл. к посланию к Поликарпу.

[601] Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 11–14; Harnarck. Domengeschichte[4], I. S. 405 ff.; Vgl.: Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 101–102; Ritschl A. Die Entstehung d. altkath. Kirche. S. 407.

[602] Ad Ephes. 5, 1.

[603] Ad Smyrn. 8, 2: «Ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία».

[604] См. о значении слов «Ἡ καθολικὴ ἐκκλησία» у Игнатия: Harnack. Dogmengeschichte. I. S. 406, Anm. 3; В. Н. Мышцын. С. 306 прим. 1. М. Д. Муретов в словах Игнатия видит указание на целокупность Церкви или ее соборность, живое и действенное единение Христа, иерархии и народа. См. о значении термина «καθολικός» приложение к исследованию «Древнееврейские молитвы под именем апостола Петра». Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905. С. 30.

[605] Ad Smyrn. 1, 2. См.: Муретов, цит. соч. С. 153.

[606] Ad Ephes. 3, 2. Все конъектуры слова «πέρατα», предложенные учеными, не имеют никаких оснований, тем более что и в Послании к Рим. (6, 1) у Игнатия есть выражение τὰ πέρατα τοῦ κόσμου. Ср.: «Мужи апостольские» прот. Преображенского. С. 293, прим. 2; В. Н. Мышцын. С. 316–317, прим. 2.

[607] Возможности такого понимания не исключает Knopf, но мысль св. Игнатия в данном случае он определяет, как «eine handgreifliche, dogmatisierende Übertreibung». — «Das nachapostolische Zeitalter». S. 221, Anm. Но Ср.: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 407–408.

[608] Ср. у архим. Сильвестра («Учение о Церкви». С. 131–133). Seeberg обращает особенное внимание на Magn. 3, 2, где Христос назван «ἐπίσκοπος ἀόρατος» в противоположность «ἐπίσκοπος βλεπόμενος» (op. cit. S. 13). Но и здесь нет учения о невидимой Церкви, потому что Христос и может быть назван только невидимой Главой Церкви, хотя бы Церковь и была видима. Св. Игнатий говорит, напр., о единении Христа с отдельным человеком (Ad Roman. 6, 3). Неужели можно отсюда заключить о невидимости этого человека?

[609] Funk. Die apostolischen Väter. S. XXVII—XXVIII.

[610] См. inscr.: «Τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις. 8, 1: κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας· также и 19, 2, где Иисус Христос называется пастырем τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας». См. еще 5, 1; 16, 2. Разбор всех этих выражений см. у проф. М. Д. Муретова, цит. соч. С. 30–31. Относительно inscr. автор пишет: «Здесь различены: частные общины в Смирне и Филомелии — все общины во всяком месте (вселенскость или окружность), Церковь Святая (истинность, православность, подлинность, каноничность), и наконец, кафолическая, и отличие от всех других определений, очевидно, только Соборная, в единении и целокупности пребывающая во всех общинах всех мест» (с. 31).

[611] Весьма замечательно, что Böhringer, признавая позднейшее происхождение полной редакции посланий Игнатия, в них находит все элементы позднейшего учения об иерархии. Епископ — не только заместитель Бога и орган единства для отдельной общины, но **орган Церкви**, представитель **церковного единства**. В Smyrn. 8, 2, где хотят видеть учение о невидимой Церкви, Böhringer читает implicite заключенную мысль о том, что епископат есть то, чем отдельные общины соединяются в одну Церковь. См.: Die alte Kirche. T. 1. S. 43–44.

[612] Об этом см. у В. Н. Мышцына. Цит. соч. С. 314.

[613] Ad Rom. 9, 1.

[614] Об этом см.: F. X. Funk. Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1-er Bd. S. 2–12; Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme. P. 167–170; Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 486.

[615] Vgl.: Funk. Kirchengesch. Abh. und Untersuch. S. 1. См. некоторые замечания в цит. исслед. архимандрита Никанора. С. 96–98.

[616] Ad Rom. 9, 1.

[617] Об этом см. у В. Н. Мышцына. Цит. соч. С. 318–321. Там же дан и разбор этого предположения.

[618] Theolog. Studien und Kritiken. 1890. S. 657; В. Н. Мышцын. С. 320, прим. 1.

[619] Однажды св. Игнатий выражается даже так: «Повинуйтесь епископу и друг другу, как Иисус Христос повиновался по плоти отцу и апостолы Христу, Отцу и Духу». — Ad Ephes. 13, 2.

[620] Ad Magn, 3, 1.

[621] Отсутствие тенденции в посланиях св. Игнатия, по мнению Функа, есть лучшее доказательство их подлинности; о них нельзя сказать, что они подделаны в интересах возвышения епископата. См.: Die Echtheit der ignatianischen Briefe. S. 61. Cfr.: S. 62, 64. Cfr.: Bardenhewer O. Patrologie[3], § 9, 3. S. 32.

[622] Ad Ephes. 5, 1.

[623] Idem. 3, 2.

[624] Idem. 6, 1.

[625] Ad Philad. inscr.: «Σὺν τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι».

[626] Ad Trall. 3, 1; Smyrn. 8, 1.

[627] «Епископ Антиохийский, ученик апостольский, конечно, знал, что говорит, знал, по чьему установлению носит на себе этот великий сан». — Прот. А. В. Горский. Образование канона священных книг Нового Завета. М., 1871. С. 17 (=Прибавления к изданию творений святых отцов. 1871. Ч. 24. С. 313).

[628] Vgl.: Bruders. Die Verfassung der Kirche. S. 87, 102; Batiffol P. L'église naissante,.. P. 157–158. Но ср.: Ritschl A. Die Entstehung. der altkath. Kirche. S. 408.

[629] Ad Polyc. inscr. 1, 3; 2, 3; 4, 1.

[630] В приведенных выше словах Ephes. 3, 2 можно усматривать некоторый преемственный ряд: Иисус Христос есть мысль Отца, как и епископы в мысли Иисуса Христа. Но, думается, этого слабого намека совершенно недостаточно для того, чтобы приписывать св. Игнатию положительную теорию апостольского преемства, как это делает Bruders, который утверждает, что, по мысли св. Игнатия, первые посланники и заместители Бога Отца, именно — Христос и Его апостолы, замещены другими: их послание простирается на епископов и пресвитеров 113 года. См.: Die Verfassung der Kirche. S. 84–85. Но, с другой стороны, должно считать крайним мнение A. Ritschl'я, будто у Игнатия нет никакого намека на то, что епископат есть продолжение апостольства, и будто выражение в Посл. к римлянам 4, 2–3, где Игнатий сравнивает себя с апостолами Петром и Павлом, доказывает даже, что он не мог считать себя обладателем апостольской полноты власти. См.: Entstehung d. altkath. Kirche. S. 407. Выше мы уже говорили, что служение 12 апостолов всегда считалось особенным и чрезвычайным, но теорию апостольского преемства не следует отделять от установления апостолами непрерывной иерархии.

[631] Vgl.: Schanz. Der Begriff der Kiiche. — Theologische Quartalschrift. 1893. S. 554; Aitken. Apostolical succession. P. 195: «We observe too that these startling documents yield no real support to the doctrine ot Apostolical succession by the imposition of hands».

[632] Ad Magn. 6, 1: «Προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ».

[633] Ad Trall. 2, 1–2.

[634] Ad Smyrn. 8, 1.

[635] Ad Trall. 3, 1: «Πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρός, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων».

[636] Cfr.: Bohringer. Die alte Kirche. 1, 1. S. 42.

[637] Вспомним ранее уже приведенные наставления св. Игнатия ничего не делать без воли епископа.

[638] Ad Magn. 13, 1.

[639] Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 13; Harnack. Dogmengeschichte[4], I. S. 406: «Jede einzelne Gemeinde soll ein Abbild der himmlischen Kirche sein». Vgl.: S. 406, Anm. 2. Vgl.: Thomasius, op. cit., S. 100–101; Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums, I. S. 362 ff.

[640] Dogmengeschichte[4], I. S. 406, Anm. 2.

[641] Ad Magn. 13, 2.

[642] Впрочем, в Trall. 3, 1 пресвитеры называются не только «σύνδεσμος ἀποστόλων», но и «συνέδριον θεοῦ».

[643] Ad Trall. 12, 2: «Ἀναψύχειν τὸν ἐπίσκοπον εἰς τιμὴν πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων».

[644] См. Ad Rom. 4, 3; Trall. 3, 3; ср.: Ephes. 3, 1.

[645] Ср.: Муретов М. Д. О значении термина καθολικός. С. 116–117.

[646] Eusebius. History Ecclesias. IV, 8, 2. GrchSch. 9, 1. S. 314, 8–10.

[647] Idem. II, 23, 3. «Ὁ Ἡγήσιππος ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰακωβος». GrchSch. 9, 1. S. 166, 6–7.

[648] Idem. II, 23, 4: «Διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος». GrchSch. 9, 1. S. 166, 9–10: «Μετὰ τῶν ἀποστόλων» Иероним переводит post apostolos (De vir. ill. 2. PL. T. 23. Col. 609B), но Руфин — cum apostolis (GrchSch. 9, 1. S. 167, 1).

[649] Idem. IV, 22, 4. GrchSch. 9, 1. S. 370, 9–11.

[650] Idem. IV, 22, 3: «Γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος, καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος, ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος». GrchSch. 9, 1. S. 370, 2–6.

[651] Конъектура некоторых, желающих вместо διαδοχὴν ἐποιησάμην читать διατριβὴν ἐποιησάμην (Dannreuter H. Du temoignage d' Hégésippe. P. 24, not. 2; Дюшен Л. История древней Церкви. Т. 1. М., 1912. С. 160, прим. 2), должна быть решительно отвергнута; в пользу нее говорит лишь перевод Руфина (GrchSch. 9, 1. S. 371, 2: permansi inibi), который, по словам Дюшена (ibid.), часто толкует вкось и вкривь, но она совершенно противоречит контексту, что признает и Дюшен. Кроме того, как указал еще Tillemont, Евсевий (H. E. IV, 11, 8. GrchSch. 9, 1. S. 324, 8–10) и Иероним (De vir. ill. 22. PL. T. 23. Col. 641A. Творения. Ч. 5. С. 305) единогласно сообщают, что Егезипп при Аниките прибыл в Рим, где и прожил до епископства Елевферия. См.: Memoires pour servir a l' histoire ecclesiastique des six premiers siecles. t. 3. Paris, 1695. P. 610. См. еще: Migne. PG. T. 5. Col. 1322B; Batiffol P. L' église naissante et le catholicisme[3]. P. 208, not. 1. Впрочем, Tillemont не желает под διαδοχήν разуметь список епископов и выражению διαδοχὴν ἐποιησάμην дает такое совершенно искусственное толкование: il mit par ecrit la doctrine que suivoit alors 1' Église Romaine, et qu'elle avoit toujours tenue par une succession continuelle depuis les Apôstres. — Memoires. T. 3. P. 611. Cfr.: P. 48.

[652] Hégésippe n'est pas un théoricien de la catholicité et de 1' apostolicité: il en est un témoin, parce que la catholicité et 1' apostolicité ont été dans les faits avant de devenir des arguments. Batiffol P. L' église naissante et le catliolicisme[3]. P. 208.

[653] Cfr.: Batiffol P. L' église naissante et le catholicisme. P. 209.

[654] Функ склонен признать, что Егезипп приписывает епископату в деле сохранения апостольской традиции то же значение и что, приводя каталог епископов, он руководился подобными же мотивами, как и св. Ириней. См.: Die Echtheit der ignatianischen Briefe. S. 55. Cfr.: Dannreuther H. Du temoignage d' Hégésippe... P. 59–60, 62, 67.

[655] Справедливо замечает Гарнак: «Положение, что епископы per successionem получили от апостолов евангельскую истину как харизму, что поэтому они, как учители, в своей совокупности представляют апостолов и что только этим путем veritas in ecclesiis custoditur, это положение было бы установлено и без борьбы с гносисом, но фак-

тически оно развилось вследствие этой борьбы». — Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts. S. 89.

[656] Мы изложили взгляды А. Гарнака (Dogmengeschichte[4], I. S. 367–371, 404–405, Anm. 412–413), которые обычно повторяются в протестантской ученой литературе. Ср.: Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 23, 1. S. 167.

[657] Bigg. The christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886. P. 100. Цитата из P. Batiffol'я: L' église naissante et le catholicisme[3]. P. 315.

[658] Strom. VII, 15; 92, 3: «Ἐν μόνῃτῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥ τε ἀκριβεστάτη γνῶσις». GrchSch. 17. S. 65, 20–21 (PG. T. 9. Col. 528B). VII, 16; 100, 7: ὃ ἐν τῇ ἐπιστήμῃή ἐκκλησία ἡ ἀληθής». S. 71, 4–5. (t. 9. Col. 540A).

[659] Idem. VII, 15; 92, 7. GrchSch. 17. S. 65, 31–35 (PG. T. 9. Col. 528C).

[660] Idem. VII, 16; 93, 4. GrchSch. 17. S. 66, 13–14 (PG. T. 9. Col. 529B).

[661] Idem. VII, 17; 107, 5: «Κατά τε οὖν ὑπόστασιν κατά τε ἐπίνοιαν κατά τε ἀρχὴν κατά τε ἐξοχὴν μόνην εἶναί φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν, εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς, τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις, ἑνὸς τοῦ θεοῦ τῷ βουλήματι δι' ἑνὸς τοῦ κυρίου συνάγουσαν τοὺς ἤδη κατατεταγμένους οὓς προώρισεν ὁ θεός, δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς». GrchSch. 17. S. 76, 10–16 (PG. T. 9. Col. 552A–B).

[662] Idem. VII, 17; 108, 1: «Μία γὰρ ἡ πάντων γέγονε τῶν ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία, οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις. GrchSch. 17. S. 76, 22–24 (PG. T. 9. Col. 552C).

[663] Idem. VII, 6; 32, 1–4. GrchSch. 17. S. 24 (PG. T. 9. Col. 444B–C).

[664] Idem. I, 19; 95, 5–7. GrchSch. 15. S. 61 (PG. T. 8. Col. 812B–C).

[665] Idem. VII, 16; 101, 1–2. GrchSch. 15. S. 71 (PG. T. 9. Col. 540A–B).

[666] Idem. VII, 17; 106, 3–107, 3. GrchSch. 17. S. 75–76 (PG. T. 9. Col. 548–549, 552.).

[667] Idem. VII, 15; 92, 3. GrchSch. 17. S. 65, 20. VII, 17; 107, 3. S. 76, 6 (PG. T. 9. Col. 528B, 529B).

[668] Эмпирическое представление о Церкви, в силу которого она есть институт истинного учения, отмечает у Климента и Гарнак, но желает ослабить это признание указанием на то, что мысль эта высказана Климентом лишь в полемике. См.: Dogmengeschichte[4], I. S. 413. Но замечание это, конечно, дела ничуть не изменяет, так как ведь и у св. Иринея и Тертуллиана их учение о Церкви выражено в полемике с гностиками.

[669] Относящийся сюда материал собран у Гарнака. См.: Dogmengeschichte[4], I. S. 369, Anm.

[670] Strom. I, 19; 96, 1. GrchSch. 15. S. 61, 30 (PG. T. 8. Col. 813A).

[671] Idem. VII, 16; 105, 5. GrchSch. 17. S. 74, 22–23 (PG. T. 9. Col. 545B).

[672] Idem. I, 1; 15, 2. GrchSch. 15. S. 11, 14–15 (PG. T. 8. Col. 704C).

[673] Idem. VII, 15; 90, 2. GrchSch. 17. S. 64, 5–6 (PG. T. 9. Col. 525A).

[674] Strom. VI, 15; 125, 2–3. GrchSch. 15. S. 495, 3–7 (PG. T. 9. Col. 349A).

[675] Ibidem P. L' église naissante et le catholicisme[3]. P. 300: c' est une doctrine ferme et exclusive. Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 369, Anm.: «Jedenfalls aber zeigt die Stelle, welch' einen weiten Gebrauch Clemens von dem Ausdruck «kirchlicher Kanon» gemacht hat».

[676] См.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 369, Anm.

[677] Strom. VI, 7; 61, 1: «Τὴν γνωστικὴν παράδοσιν,.. ὡς αὐτὸς κατὰ τὴν παρουσίαν τοὺς ἁγίους ἐδίδαξεν ἀποστόλους... ἡ γνῶσις,.. παρὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ παραδοθεῖσα». GrchSch. 15. S. 462 (PG. T. 9. Col. 284A).

[678] Idem. VI, 8; 68, 2. GrchSch. 15. S. 466, 8–9 (PG. T. 9. Col. 289C).

[679] Idem. VI, 7; 61, 3: «Ἡ γνῶσις αὕτη, ἡ κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν». GrchSch. 15. S. 462, 28–30 (PG. T. 9. Col. 284A).

[680] Idem. I, 1; 11, 1–3. GrchSch. 15. S. 8–9 (PG. T. 8. Col. 697, 700). Ср. фрагмент у Евсевия: «По воскресении Своем Господь сообщил ведение Иакову, Иоанну и Петру, а они передали его прочим апостолам, прочие же семидесяти ученикам, из которых один был Варнава» (H. E. II, 1, 4). GrchSch. 17. S. 199, 21–24.

[681] На этом особенно настаивает Гарнак. См.: Dogmengeschichte, I. S. 370, Anm. 404, Anm. Но напрасно в Strom. VII, 19; 104, 1: «Ὁ γνωστικὸς... τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σῴζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων» (GrchSch. 17. S. 73, 15–17. PG. T. 9. Col. 544A)

Гарнак вычитывает ту мысль, будто истина сохраняется гностиками; сохранение апостольского и церковного учения есть именно **признак** истинного гностика.

[682] Fragm. 10. GrchSch. 17. S. 198, 23–24 (=Euseb. H. E. II, 1, 3).

[683] Quis dives salv. 42, 2. GrchSch. 17. S. 188, 4–5.

[684] Strom. III, 12; 79, 6. GrchSch. 15. S. 232, 1–2 (PG. T. 8. Col. 1180A).

[685] Idem. III, 18; 108, 2. GrchSch. 15. S. 246, 19 (PG. T. 8. Col. 1212B).

[686] Несколько подробнее о Клименте см. у P. Batittol'я («L' église naissante et le catholicisme[3]». P. 295–316).

4

УЧЕНИЕ О СВЯТОСТИ ЦЕРКВИ И БОРЬБА С МОНТАНИЗМОМ

[1] См.: Iust. Dial. C. 119: «Мы теперь вышли из того образа жизни (ἀπὸ τῆς πολιτείας), который вели, живя худо подобно другим обитателям земли». — CAG, I, 2. P. 426. Сочинения. С. 324.

[2] Еф. 4, 12.

[3] О значении ὅσιος см.: Cremer. Bibl.-theol. Wörterburh[9] S. 780–782.

[4] Мф. 27, 59: «Σινδόνι καθαρᾷ»; Ин. 13, 10: «Ἔστι καθαρὸς ὅλος»; Откр. 15, 16: «Γίνον καθαρόν»; 19, 8: «Βύσσινον λαμπρὸν καὶ καθαρόν»; 19, 14: «Βύσσινον λευκὸν καθαρόν» и др. См. «Конкорданцию» C. H. Bruder'a, Lipsiae MDCCCLXXXVIII. P. 449–450. Cremer. Bibl.-theol. Wb[9]. S. 528–529.

[5] Мф. 5, 8: «Οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ»; 1 Тим. 1, 5; 2 Тим. 2, 22: «Ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας»; 1 Тим 3, 9; 2 Тим. 1, 3: «Ἐν καθαρᾷ συνειδήσει». Ср.: 1 Пет. 1, 22. См. «Конкорданцию» Bruder'a. P. 449–450; Cremer. Bibl.-theol. Wörterbuch[9], S. 528.

[6] Об отношении между ἅγιος и καθαρός (собственно о глаголах ἁγιάζειν и καταρίζειν) см. рассуждения свящ. Е. А. Воронцова (Богословский вестник. 1910. Т. I, С. 1–4). Еще см. у Д. Касицына: «Расколы первых веков христианства. Монтанизм, новацианство, донатизм и влияние их на раскрытие учения о Церкви». М., 1889. С. 8–9, прим. 5 (=Прибавления. Ч. 43).

[7] Ep. Barnab. 13, 6: «Λαὸν ἅγιον». Cfr.: Iust. Dial. C. 119. CAG, I, 2. P. 426. Сочинения. С. 323.

[8] Ad Trall. inscr.: «Ἐκκλησία ἁγία».

[9] Vis I, 1, 6: «Ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας». Vis. I, 3, 4: κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν.

[10] Ad Autol. II, 14. CAG, 8. P. 98; Сочинения апологетов. С. 150.

[11] Eusebius. History Ecclesias. V, 18, 5. GrchSch. 9, 1. S. 474, 18–19.

[12] Inscr.: «Τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας». Funk F. X. Die apostolischen Väter. S. 115.

[13] См.: Hacnack A. Dogmengeschichte[4], I, S. 407–408, Anm. 2.

[14] См.: 1 Кор. 5, 5.

[15] См.: 2 Кор. 2, 6–11.

[16] Повествование это повторяется и у многих позднейших писателей. Климент Александрийский свой рассказ предваряет таким замечанием: «Ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον». — Quis dives salvetur. C. 42, 1. GrchSch. 17. S. 188, 1–2. Отсюда можно видеть, что сам Климент не сомневается в соответствии рассказа с действительностью. Об историчности повествования см.: Иеромонах Евдоким. Св. апостол и евангелист Иоанн Богослов. С. 393, прим. 121.

[17] Clem. Alex. Quis dives salvetur. C. 42, 15. GrchSch. 17. S. 190, 12–19. Cfr.: Eusebius. Cit. op. III, 23, 19.

[18] 2 Clem. 14, 2, 3–4: «Οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστιν Χριστοῦ... ἡ ἐκκλησία δὲ πνευματικὴ οὖσα ἐφανερώθη ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ, δηλοῦσα ἡμῖν, ὅτι ἐὰν ἡμῶν τηρήσῃ αὐτὴν ἐν τῇ σαρκὶ καὶ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐστιν τοῦ πνεύματος· οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεταI, ἄρα οὖν τοῦτο λέγει, ἀδελφοί, τηρήσατε τὴν σάρκα, ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε· εἰ δε λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν, ἄρα οὖν ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὕβρισεν τὴν ἐκκλησίαν. Ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ὁ Χριστός».

[19] Idem. 15, 1: «Οὐκ οἴομαι δὲ, ὅτι μικρὰν συμβουλίαν ἐποιησάμην περὶ ἐγκρατείας, ἣν ποιήσας τις οὐ μετανοήσει, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν σώσει κἀμὲ τὸν συμβουλεύσαντα».

[20] 2 Clem. 5, 1.
[21] Idem. 5, 5; 19, 3.
[22] Idem. 5, 6: «Τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν».
[23] Idem. 6, 1.
[24] Idem. 6, 3.
[25] Idem. 6, 5–6.
[26] Idem. 10, 3: «Προῃρημένοι μᾶλλον τὴν ἐνθάδε ἀπόλαυσιν ἢ τὴν μέλλουσαν ἐπαγγελίαν».
[27] Для характеристики аскетического идеала жизни в древней Церкви мы привели лишь немногие данные. Несколько других данных приводит Pierre Batiffol. См.: Etudes d' histoire et de théologie positive. 2-me éd. Paris, 1902. P. 47–54.
[28] Didach. 4, 14.
[29] Idem. 14, 1: «Εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν. Cfr.: Barnab. 19, 12: ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίας σου».
[30] 1 Clem. 7, 5–7.
[31] Следуют цитаты: Иез. 33, 11; 18, 30; 32, 12; Ис. 1, 16–20; 1 Clem. 8, 1–4.
[32] 1 Clem. 8, 5.
[33] Idem. 51, 1, 3: «Καλὸν ἀνθρώπῳ ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων ἢ σκληρῦναι τὴν καρδίαν αὐτοῦ». «Впрочем, — говорит F. X. Funk, — Климент Римский в своем послании к коринфянам о покаянии говорит настолько обще, что из его слов нельзя сделать никакого заключения по нашему вопросу, то есть по вопросу о древнехристианской дисциплине». См.: Zur altchristlichen Bussdisciplin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I, S. 172. С таким мнением Функа не согласен Iohann Stufler, который делает из послания Климента широкие выводы и по вопросу о дисциплине. См.: Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus. — Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 451. Для нас важно пока отметить у Климента вообще мысль о покаянии наряду с определением святости Церкви.
[34] Ad Philad. 8, 1.
[35] Ep. Polyc. 11, 2: «Si quis non se abstinuerit ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur et tamquam inter gentes judicabitur».
[36] Epist. Polyc. 11, 4.
[37] 2 Clem. 8, 1–3.
[38] Idem. 13, 1; 17, 1; 19, 1.
[39] Idem. 7, 1–4; 9, 7: «Ὡς ἔχομεν καιρὸν τοῦ ἰαθῆναι, ἐπιδῶμεν ἑαυτοὺς τῷ θεραπεύοντι θεῷ». 11, 1; 16, 4; 17, 3.
[40] Idem. 19, 2–3. Ср.: Barnab. 4, 11: «Сделаемся духовными, будем храмом совершенным Богу; сколько может зависеть от нас (ἐφ' ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν), будем размышлять о страхе Божием и подвизаться в соблюдении заповедей Господних».
[41] Об этом см.: С. И. Смирнов. Духовный отец в древней Восточной Церкви. Ч. 1. Сергиев Посад, 1906. С. 220 и далее.
[42] Ernst Rolffs. Das Indulgenz Edict des römischen Bischofs Kallist. TU 11, 3. Leipzig, 1893. S. 10; Смирнов С. И., цит. соч. С. 220; Harnack. Dogmengeschichte[4], I, S. 406, 414.
[43] [Этому многое противоречит]. См., напр., Ep. Barnab. 4, 14, где говорится: «Нужно молиться, чтобы не исполнилось над нами написанного: *много званых, но мало избранных*». Христиане, следовательно, — не избранные еще, но только званые. 2 Clem. 20, 3: «Святые поставлены примером для христиан». Обычное тенденциозное протестантское представление о Церкви первых веков не без основания оспаривается католическими учеными. «Так называемое "древнее понятие о Церкви", по которому она должна быть только обществом совершенных святых, а не назначенным для освящения (Heiligung) грешного человечества учреждением (Anstalt), это — одна из многих фикций, которыми изобилует история догматов Гарнака». — Iohann Stufler. Die Sündenvergebung bei Origenes. — Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 195–196.
[44] В Διδαχή молитва: «Да прейдет мир сей» (10, 6); Barnab. 4, 3: «Последнее (τὸ τέλειον) искушение приблизилось»; [за этим следуют] цитаты Дан. 9, 24–27; Мф. 24, 22; Дан. 7, 24; 8. Barnab. 21, 3: «Близок день, в который все погибнет с нечестивым. Близок Господь и награда Его (Ис. 40, 10). 1 Clem. 23, 5: поистине скоро и внезапно совершится

воля Его, как и Писание свидетельствует: скоро придет и не замедлит и внезапно придет в храм Свой Господь и Святой, Которого вы ожидаете (Ис. 14, 1; Мал. 3, 1. Ср.: Авв. 2, 3; Евр. 10, 37)». 2 Clem. 12, 1: «Будем ежечасно ожидать Царства Божия». В 16, 3 читаем: γινώσκετε δέ, ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως, то есть, приводя цитату Мал. 4, 1, автор вставляет ἤδη. Еще о Втором Пришествии см. 17, 4–6. Также у Игнатия Богоносца: Ad Ephes. 11, 1: «уже последние времена». Ерм видел башню, которая была почти окончена: Past. Sim. IX, 5, 1; IX, 32, 1. Башню **спешили** строить: Sim. IX, 3, 2; Sim. IX, 5, 7.

[45] Напр., Иак. 5, 9: *Судия стоит у дверей*; 1 Пет. 4, 7: *близок всему конец*. Ср.: 1 Кор. 1, 7, 8; 15, 51, 52; 1 Сол. 4, 15; Флп. 4, 5; Откр. 1, 3; 22, 10.

[46] Ожидание скорой кончины мира было весьма важным элементом древнехристианского мировоззрения. См. об этом: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 509, 519, 522. Ср.: Harnack. Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. Reden und Aufsätze. I-er Band. Giessen, 1904. S. 88; Mission und Ausbreitung des Christentums, I. S. 293. См. прим. проф. А. А. Спасского к русск. переводу этой книги (Харьков, 1907). С. 219. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Вып. 2. С. 349–350. Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 396 ff. Zahn Th. Der Hirt des Hermas. S. 316–326, 344–350.

[47] См. Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 398–399.

[48] Об этом хорошо говорит Гарнак. См.: Das Mönchtum. Reden und Aufsätze. I, S. 89–92. См. также: Смирнов С. И., Духовный отец. С. 221–222; Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentumes, I, S. 172 ff., особ. S. 184–185.

[49] См.: Zahn Th. Der Hirt des Hermas. S. 139; Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 7.

[50] Past. Sim. 1, 1–6.

[51] Idem. I, 1, 8. Cfr.: I, 2, 4.

[52] Idem. III, 2, 4; Sim. IX, 3, 3; IX, 4, 5.

[53] Idem. III, 2, 6.

[54] Idem. III, 5, 1.

[55] Idem. III, 2, 7.

[56] Idem. III, 2, 8.

[57] Idem. III, 6, 5–6.

[58] «Пастырь» есть покаянный памятник в собственном смысле слова. От начала до конца автором владеет одна идея — увещать всех современников, все состояния церковные в решительных словах к скорейшему покаянию». — Так характеризует «Пастырь» Stufler. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 452.

[59] Past. Vis. III, 2, 7.

[60] Idem. III, 5, 5.

[61] Sim. IX, 4, 6–7.

[62] Idem. IX, 5, 2.

[63] Idem. IX, 6, 1–5.

[64] Idem. IX, 7, 1–2, 4– 5.

[65] Idem. IX, 8–9.

[66] Idem. IX, 17, 5. Cfr.: 13, 8–9.

[67] Idem. IX, 18, 1–4.

[68] Vis. III, 6, 1. Cfr.: Sim. IX, 8, 1–5. Эта же мысль о возможности возрождения выражена и в видении лозы, с которой Ангел раздавал ветки. У многих эти ветки засохли. Ангел обильно полил их, после чего некоторые ветви оказались зелеными и с отпрысками, и даже с плодом на них. См. Sim. VIII; особ. VIII, 5, 6. Видение заканчивается таким повелением: «Поди и скажи всем, чтобы покаялись и жили для Бога, потому что Господь по Своему милосердию послал меня дать всем покаяние, даже и тем, которые по делам своим не стоят того, чтобы спастись. Но терпелив Господь и хочет, чтобы спаслись призванные Его Сыном... Все те, которые от всего сердца покаются и очистятся от всех дел неправды, о которых говорено было прежде, и не присоединят еще чего-либо к своим преступлениям, получат от Господа исцеление прежних

грехов своих, если не усомнятся об этих заповедях моих и будут жить с Богом» (Sim. VIII, 11, 1, 3).

[69] Sim. IX, 14, 3.

[70] По вопросу о покаянии в «Пастыре» есть некоторые замечания у F. X. Funk'a. См.: Zur altchristlichen Bussdisciplin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1-er Bd. S. 168–171. Также см. у С. И. Смирнова: Духовный отец. С. 221, прим. 1. См. еще труд: Проф. Гусев. Чтения по патрологии. Святой Ерм и его книга «Пастырь». — Православный собеседник, 1896. I, С. 111–115. Взгляды «Пастыря» получают в научной литературе самое разнообразное истолкование. Одни видят в авторе «Пастыря» ригориста, другие, наоборот, видят в нем противника монтанистической строгости. См.: Stufler. Zeitschr. für kath. Theologie. 1907. S. 452–454. Stufler говорит: Ерм не предшественник и не противник монтанизма, но проповедник покаяния, который стоит на точке зрения церковной ортодоксии.

[71] Past. Sim. VIII, 6, 4. Cfr.: IX, 19, 1; 26, 5.

[72] Vgl.: I, Schwane. Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit. S. 449; Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 433 Anm, 2. I, Stufler. Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus. Zeitschr. für kath. Theologie, 1907. S. 455–456.

[73] Sim. VIII, 6, 4.

[74] Idem. IX, 26, 5.

[75] Vis. I, 3, 1. Грехи детей Ерма описываются так: «Дети твои, Ерм, отступили от Господа, хулили Его и в великом нечестии предали своих родителей; и прослыли они предателями родителей; предавши их, они не исправились, но присоединили к грехам своим распутство и скверны нечестия». — Vis. II, 2, 2.

[76] Idem. I, 3, 1. Cfr.: Sim. VIII, 11, 1.

[77] Idem. I, 3, 2.

[78] Past. Mand IV, 1: 7–8; то же касается и жены; она тоже должна принять согрешившего мужа.

[79] Idem. Mand IV, 1: 11.

[80] См. выше Sim. VIII, 6: 4. Cfr.: Vis III, 7, 2: «По причине преступных похотей уже не приходит на мысль покаяться».

[81] См. о грехах детей Ерма — Vis II, 2, 2. Известен резкий отзыв Тертуллиана о «Пастыре» за эту снисходительность. De pudicitia. C. 10: «Scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum». — CSEL, 20, 1. P. 240, 11–14. Кроме того, Тертуллиан называет «Пастырь» «Pastor moechorum». — De pudic. C. 20. CSEL, 20, 1. P. 266, 21. Ср. суждение Stufler'a: Zeitschr. für kath. Theologie. 1907. S. 457; Frank Fr. Die Bussdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum siebenten Jahrhundert. Mainz, 1867. S. 420, 836–837; Schwane I. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 487.

[82] Нужно, однако, заметить, что и снисходительное воззрение автора требует от кающихся нравственных подвигов. «Думаешь ли ты, что тотчас отпускаются грехи кающихся? Нет; но кающийся должен испытать (βασανίσαι = пробовать на камне, от βάσανος = пробирный камень) свою душу, глубоко (ἰσχυρῶς) смириться во всяком деле своем и перенести многие и различные скорби (ἐν πάσαις θλίψεσι). И когда перенесет все находящие на него скорби, тогда смилуется все создавший и утвердивший и даст ему некоторое врачевство. И это тогда, когда увидит, что сердце кающегося чисто от всякого злого дела». — Sim. VII, 4–5. Cfr.: Vis. I, 2, 1.

[83] Ср.: Iust. Dial. C. 44: «Нет другого пути, кроме того, чтобы вы, познавши нашего Христа и омывшись тем крещением во оставление грехов, о котором возвещал Исаия, жили потом без греха». — CAG, I, 2. P. 148. Сочинения. С. 202.

[84] Past. Mand IV, 3, 1–6. Ср. замечания об этом у Funk'a: Kirchengeschictliche Abhandlungen und Untersuchungen. 1-er Bd. S. 169–170. То же самое повторяется и в Vis. II, 2, 4–8: «Отпустятся как им грехи, которые сделали они прежде, так и всем святым (= христианам), согрешившим до сего дня, если от всего сердца покаются. Ибо славою Своею поклялся Господь об избранных Своих, что если кто и будет грешить после определенного этого дня (ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης), не будет иметь спасения.

Покаяние праведных имеет конец, и определены дни покаяния для всех святых, но язычникам есть покаяние до самого последнего дня... Отрекающиеся от Господа губят свою жизнь, то есть которые отрекутся в предстоящие дни. К тем же, которые прежде отреклись, по великому милосердию Он сделался милостивым». Ср. еще Sim. IX, 26, 5.

[85] E. Preuschen пытается доказать, будто упоминаемые Ермом διδάσκαλοι принадлежали не к его генерации, а были раньше его, так что в Mand IV, 3, 1 можно видеть указание даже на Евр. 6, 4–6 и мнение дидаскалов считать за выражение древнецерковного идеала. См.: Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1910. S. 148–149. Однако все доказательства, которые приводит Preuschen, в высшей степени малоубедительны. Дидаскалов, о которых читаем у Ерма, необходимо считать представителями современного Ерму ригористического направления.

[86] Past. Mand. IV, 3, 6.

[87] Отрицание покаяния для будущего времени у Ерма обусловлено, конечно, его ожиданием близкой кончины мира. См. об этом: Stufler I. Zeitsch. für kath. Theologie. 1907. S. 461–463. Vgl.: Bardenhewer O. Patrologie[3], § 37, I, S. 108. Кроме того, отрицание это не проведено последовательно (Stufler. Ibid., S. 463–465).

[88] Ангел Господень, потребовавший от людей данные им ветви, получает от них ветви разные (Sim. VIII, 1, 1–18). Пастырь же говорил, когда видел пред собою разнообразные камни: «Я из этих камней большую часть обсеку и употреблю на строение, и они придутся (ἁρμόσουσι) к прочим». Ерм спросил: «Господин, каким образом обсеченные они могут занять то же самое место?» — «Те, которые окажутся малыми (μικροί), пойдут в средину здания; а большие положатся снаружи и будут их сдерживать» (Sim. IX, 7, 4–5). Действительно, через два дня одни камни были положены снаружи, потому что найдены крепкими, так что могли сдерживать камни, помещенные в середине, ибо в них ничего не отсечено... Другие камни были обсечены и положены в середину здания башни, ибо были слабее. Некоторые камни были коротки и были тоже положены в середину здания (Sim. IX, 8, 3–5, 7).

[89] Past. Vis. II, 2: 4. Cfr.: Sim. IX, 13, 2, где предполагается возможность носить имя Сына Божия, не имея силы Его.

[90] Past. Vis. III, 10, 3–5. Cfr.: Vis. I, 2, 2.

[91] Vis. III, 11, 2, 3.

[92] Idem. III, 12, 3.

[93] Idem. III, 13, 2, 4.

[94] Ср. замечания Th. Zahn'a: Der Hirt des Hermas. S. 191, 192–193, 206, 222, 223, 285, 288, 291–292. См. также: Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 9–10.

[95] Vis. VIII, 6, 5.

[96] Таково, напр., мнение Batiffol'я («Études d' histoire et de théologie positive[2]». P. 60–61). Ср.: Д. Касицын. Расколы первых веков христианства. С. 73: «С особенною силою учить о возможности разрешения и очищения в Церкви от всех грехов, как бы велики они ни были, "Пастырь" Ерма, по преимуществу проповедник покаяния».

[97] Весьма подробно анализ учения «Пастыря» о покаянии сделан Stufler'ом («Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus». Zeitschr. Für katholische Theologie. 1907. S. 451–473). Здесь Stufler подробно доказывает четыре следующих положения: 1. Все грехи, совершенные после крещения, даже наиболее тяжкие, могут быть прощены, так что только те погибают, которые добровольно уклоняются от покаяния и ожесточаются сердцем. 2. Прощение, возвещаемое Ангелом покаяния, не есть только потустороннее Божие, но заключает в себе и церковное примирение и обратное принятие в Церковь. 3. После срока покаяния, возвещенного Богом через «Пастыря», второе покаяние, то есть покаяние после крещения и прощение дальнейших тяжких грехов хотя и должны прекратиться, но не абсолютно и безусловно, а только при том предположении, что близок конец мира. 4. Уже и раньше Ерма было второе покаяние, и прощение грехов, возвещаемое «Пастырем», не есть что-либо новое. Некоторые возражения Stufler'у делает E. Preuschen. См.: Zur Kirchenpolitik des

Bischofs Kallist. — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1910. S. 146–149.

[98] Cfr.: Pierre Batiffol. Études d' histoire et de théologie positive. P. 67–68.

[99] Учение «Пастыря» о Церкви со стороны ее святости правильно отмечено у архим. Сильвестра, хотя анализ «Пастыря» сделан весьма поверхностно и неполно. Именно, автор так определяет цель Церкви по учению Ерма. «Цель, для которой существует Церковь на земле, есть духовно-нравственное преспеяние и святость, чего достигают по мере возможности верующие, входя во внутреннее единение с Церковью и пользуясь ее освящающими средствами». — Учение о Церкви. С. 114–115. Последние слова, как будет видно из дальнейшего, нуждаются в большем ограничении.

[100] Ср. труд прот. А. М. Иванцова-Платонова «Ереси и расколы первых трех веков христианства». М., 1877. С. 106–107.

[101] Vgl.: Zahn Th. Der Hirt des Hermas. S. 310. Zahn предполагает, что для Ерма διδάσκαλοι представляли некоторый авторитет; он говорит о них с почтением, а не так, как о других своих противниках (S. 310, Anm. 1).

[102] De pudic. C. 18: «Levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit». CSEL, 20, 1. P. 261, 26–27.

[103] De pudic. C. 2. «Haec dividimus in duos exitus. Alia erunt remissibilia, alia inremissibilia. Дальше о покаянии. Secundum hanc differentiam delictorum paenitentiae quoque conditio discriminatur. Alia erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet inremissibili». CSEL, 20, 1. P. 223, 29; 224, 1–2, 13–16.

[104] De pudic. C. 2: «Delicta mundantur, quae quis in fratrem, non deum admiserit». CSEL, 20, 1. P. 223, 13–14; c. 21: «Mortalia, quae in ipsum (Deum) fuerint admissa et in templum ejus...» (P. 269, 4–5) «Praejudicatur non demit tenda in deum delicta, cum in homine admissa donantur» (P. 270, 31–32).

[105] CSEL, 20, 1. P. 265, 23–25.

[106] Idem. 47. P. 441, 28–442, 1. Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I, S. 439, Anm. 1.

[107] De pudic. C. 5: «Adsistit idololatres, adsistit homicida, in medio eorum adsistit et moechus... idololatrem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis, idololatriae successorem, homicidae antecessorem, utriusque collegam?» CSEL, 20, 1. P. 227, 21–22, 28–228, 1.

[108] De pudic. C. 5. P. 226–227. Cfr.: Scorp. C. 3: idololatrian moechiae sororem. CSEL, 20, 1. P. 151, 17.

[109] De idolol. C. 1: «Quodsi tam fraus quam stuprum atque adulterium mortem afferunt, jam in his aeque idololatria de homicidii reatu non liberatur. Post talia crimina, tam exitiosa, tam devoratoria salutis...» CSEL, 20, 1. P. 30, 22–31, 1.

[110] CSEL, 20, 1. P. 265, 24–25. Что такое violatio templi dei, об этом см.: Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 45. Cfr.: Adhémar d' Alès. La théologie de Tertullien. P. 274–275, not. 5, 485–486, Gerhard Esser. Die Busschriften Tertullians «De paenitentia» und «De pudicitia» und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Bonn, 1905. S. 14, Anm. 1.

[111] De poenit. C. 3: «Adulterum non eum solum definit (Dominus), qui cominus in alienum matrimonium cecidisset verum etiam ilium, qui aspectus concupiscentia contaminasset». PL. T. 1. Col. 1232B—C.

[112] Cfr.: Batiffol P. Études d' histoire et de théologie positive[2]. P. 83. Справедливо говорит E. Preuschen: «Казуистика в отношении прощаемых и непрощаемых грехов только начиналась, и сначала она образовалась в кругах монтанистических». — Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. — Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 152. Cfr.: S. 151.

[113] Fragm. in proverbia. «Τρεῖς θυγατέρες ἦσαν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀγαπῶμενοι ἀγαπήσει, ἡ πορνεία, ὁ φόνος καὶ εἰδωλολατρεία διὰ τούτων τῶν πράξεων νεκροῦσα ἡ ἁμαρτία τὸν ἄνθρωπον, μηδέποτε ἠλλιωμένη, ἀλλὰ πάντοτε ἐπαύξουσα». PG. T. 10. Col. 621A.

[114] См. об этом: Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist kritisch untersucht und reconstruirt von der Theol. Ernst Rolffs. TU 11, 3. S. 49–50.

[115] Vgl.: Döllinger. Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg, 1853. S. 136; Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 43; Knopf R. Das nachapostolische Zeitalter. S. 433; Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 371, 514; Böhringer. Die alte Kirche. 3-ter Th. S. 458–459; Штернов. Тертуллиан. С. 310; Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 181, Anm. 3; Frank. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 419 ff.

[116] Vgl.: Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. S. 43; Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 2a. S. 205; Batiffol P. Études d' histoire et de théologie positive. P. 82, 96.

[117] См.: Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. S. 46–47, Anm. 2; Harnack. Dogmengeschichte[4], I, S. 440–441. С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 222, прим. 2.

[118] Деян. 15, 29; De pudic. C. 12: «Hanc regulam de auctoritate spiritus sancti apostoli emittunt ad eos qui jam ex nationibus allegi coeperant: visam est, inquiunt, spiritui sancto et nobis nullum amplius vobis adicere pondus quam eorum a quibus necesse est abstineri, a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine, a quibus observando vos recte agetis... haec sola praeponant utique non remissibilia». CSEL, 20, 1. P. 241, 26–242, 3, 10.

[119] Текстологические примечания см. в книге «Das Apostelдecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht von Gotthold Resch». TU 28, 3. Leipzig, 1905. S. 8. Тишендорф также принимает приведенное в тексте чтение (Novum Testamentum graece[8], II. P. 134).

[120] Кроме цит. «De pudic.». C. 12. P. 242, 2, еще см.: «De idolol.». C. 24. CSEL, 20, 1. P. 57, 26.

[121] De pudic. C. 12: moechiae et fornicationi locum... inter idololatriam et homicidium. CSEL, 20, 1. P. 242, 4–5. Vgl.: Dr. Karl Ad. Heinrich Kellner. Tertullians sämtliche Schriften. I-er Bd. Köln, 1882. S. 422, Anm. 2.

[122] См.: Resch G. Das Apostelдecret., S. 68 ff. См.: Проф. Н. Н. Глубоковский. Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. СПб., 1902. С. 76; Глубоковский Н. Н. Иерусалимский Собор Апостольский. — Православная богослов. энциклопедия. Т. 6, стлб. 436 и далее.

[123] Resch G. Das Apostelдecret. TU 28, 3. S. 143–147; Preuschen E. Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 152; G. Esser в толковании постановления Апостольского Собора Тертуллианом не видит ничего, кроме крайнего произвола. См.: Die Busschriften Tertullians. S. 25–26. Весьма подозрительным (fort suspecte) считает экзегезис Тертуллиана и Adhémar d'Alès. См.: Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. T. 13. 1912. P. 249.

[124] In Matth. commentariorum series. 10: «Eestatur Epistola apostolorum in Actibus, quam miserunt ad gentes, ut nihil servent ex lege nisi immolatum, et fornicationem». PG. T. 13. Col. 1613D–1614A.

[125] Resch в цитированном выше исследовании доказывает, что предпочтение нужно отдать апостольскому декрету в его западной формулировке, но и в этой формулировке декрет не имеет отношения к определению смертных грехов: идолопоклонство — это как бы общее обозначение всех грехов против Бога; убийство — вообще грехи против ближнего, а блуд — грехи против себя самого (S. 41–44, 53, 72–73, 75–79, 102–106, 126–127, 141–143, 151, 169). Таким образом, апостольский декрет есть не что иное, как наикратчайший систематический компендиум христианской этики — «das kürzeste systematische Compendium der christlichen Ethik» (S. 52). К этому взгляду присоединился и Гарнак (в своих новейших трудах — «Die Apostelgeschichte. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament», III, 1908. S. 188–198, и «Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament». IV. Heft, Leipzig, 1911. S. 22–24), хотя раньше мыслил об апостольском декрете иначе («Das Apostelдekret und die Blasssche Hypothese. Sitzungsberichte der königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften». 1899. Vgl.: «Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte». Leipzig, 1906. S. 91 ff.). Подробный разбор этого взгляда и критика его аргументации даны в статье: H. Coppieters. Le décret des Apôtres (Act. XV, 28. 29). Revue biblique internationale, 1907. P. 34–58. Автор отдает преимущество восточной редакции декрета (P. 50 et suiv). Против этого же взгляда Реша и Гарнака высказался решительно и H. Diehl. См.: Das sogenannte Apostelдekret. Ein Beitrag zur Kritik

von A. Harnack. «Apostelgeschichte». — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1909. S. 277–296. Vgl.: Zahn Th. Einleitung in das Neue Testament[2]. Bd. 2. S. 345–347, 354–356. Запрещение некоторых родов пищи, а не смертных грехов видит в постановлении Апостольского Собора и K. Six (S. J.): Das Aposteldekret (Act 15, 28, 29). Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten. Innsbruck, 1912. См. рецензию Е. Н. в изд.: Internationale Kirchliche Zeitschrift. 1912. S. 138–140. См. еще: Sanday W. The Apostolic Decree (Acts XV. 20–29). — Theologische Studien. Theodor Zahn dargebracht. Leipzig, 1908. S. 321–325.

[126] Vgl.: Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I, S. 173: «Bei dem «geretteten Jüngling» darf die besondere Obhut, in die der Apostel genommen hatte, jedenfalls nicht ganz ausser Acht gelassen werden».

[127] 1 Clem. 59, 4: «Τοὺς πλανωμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπίστρεψον». Ioh. Stufler даже утверждает, что Климент знает покаяние для всех грехов без исключения. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 451. Vgl.: Frank Fr. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 835–836.

[128] Eusebius. History Ecclesias. IV, 23, 6: «Καὶ τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης, ἐπιστρέψοντας δεξιοῦσθαι προστάττει». GrchSch. 9, 1. S. 374, 27, 376, 1–2. Напрасно, думается, старается Гарнак ослабить силу этого свидетельства, указывая на неопределенность термина δεξιοῦσθαι. См.: Dogmengeschichte[4], I, S. 440, Anm. Vgl.: Döllinger. Hippolytus und Kallistus. S. 131.

[129] Eusebius. Cit.op. V, 1, 45–46. GrchSch. 9, 1. S. 420, 5–9. Отмечаем здесь лишь мысль о возможности «мертвому» снова сделаться живым, но не решаем вопроса о форме этого возрождения. Ср., впрочем, [работу] Ioh. Stufler'a в изд.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 445. Но бесспорно, что уже во II веке относительно отпавших от веры принимались во внимание ходатайства мучеников. См.: Eusebius. Cit. op. V, 2, 5–7.

[130] См.: Contra haer. I, 6, 3; 10, 1; 13, 5, 7; III, 4, 3; IV, 40, 1. PG. T. 7. Col. 508B, 552A, 588A–B, 592A, 857A–B, 1112B–C. Сочинения. С. 37, 50, 59, 60, 222, 439. Нужно, впрочем, сознаться, что все эти известия св. Иринея мало определенны. Те выводы, которые делает из сообщений Иринея Ioh. Stufler (Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 440–441, 447–448), во всяком случае, всегда могут быть оспариваемы. Ср.: Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 440, Anm. I. Prof. Dr. Hugo Koch считает Иринея представителем ригористических взглядов на прощение смертных грехов («Sündenvergebung bei Irenaus». Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 1908. S. 35–46). В защиту своего мнения Koch ссылается на Contra haer. IV, 27, 1–4; 28, 1–2 (S. 41–44) и считает возможным отнести свидетельство Иринея даже и к Восточной Церкви (S. 46). Но такие широкие выводы из приведенных слов Иринея, по нашему мнению, можно оспаривать с гораздо большим основанием, нежели даже противоположные выводы Stufler'a, который не оставил без разбора статьи H. Koch'a. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1908. S. 488– 497. E. Preuschen вполне разделяет мнение Koch'a (Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 149).

[131] H. E. V, 28, 9–12. CrchSch. 9, 1. S. 502, 504.

[132] В Сирской дидаскалии мы читаем: «О, епископ! Охраняй, как только можешь, тех, которые не согрешили, чтобы они остались без греха, а тех, которые обратились от своих грехов, исцеляй и принимай. Если же ты не принимаешь кающихся по своему немилосердию, то ты согрешаешь против Господа Бога, потому что ты не слушаешься Спасителя Бога нашего, чтобы делать, как и Он поступил с той грешницей, которую Ему представили старейшины» (следует Ин. 8, 9–11). «Спаситель наш Царь и Бог может быть вам, епископы, примером». См.: Die Syrische Diadascalia, übers. und erklärt von Hans Achelis und Iohs. Flemming. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. XXV. 2. Leipzig, 1904. S. 38–39. Справедливо говорят издатели: «Автор не знает грехов, которых нельзя было бы исправить, даже более — он никогда не слыхал о том, чтобы некоторые случаи были слишком тяжки для власти епископа прощать грехи. Закон об изъятии смертных грехов в Сирии не имел места»

(S. 306–307). Ioh. Stufler решительно заявляет, что относительно Восточной Церкви вообще едва ли может быть серьезное сомнение: в ней никогда не господствовал ригоризм. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S, 438. Vgl.: Döllinger. Hippolytus und Kallistus. S. 131.

[133] Из католических авторов [с их трудами могут быть названы]: F. X. Funk. Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. — Theologische Quartalschrift. 1906. S. 541 ff. Zur altchristlichen Bussdisciplin. Kirchengensch. Abh. und Untersuch. I. S. 155 ff.; Ioseph Turmel. Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente. 3-me éd. Paris, 1904. P. 141: cas exceptionnels qu'on peut négliger.

[134] Из протестантских трудов [упомянем], напр.: Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 2b. S. 205–206. Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 440, Anm. 1. Из католических могут быть названы: Frank Fr. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 840 ff.; Ios. Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 453, 489; I. Stufler. Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus. — Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 438; Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 487–489; La théologie de saint Hippolyte. Paris, 1906. P. 41–42; Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. T. 13. 1912. P. 246. Из русских — см.: Касицын Д. Расколы первых веков христианства. С. 70–81.

[135] De pudic. C. 12: «Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur». CSEL, 20, 1. P. 242, 26–27.

[136] Vgl.: Frank Fr. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 422, 840; Adhémar d'Alès. Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. T. 13. 1912. P. 246, 250: L'histoire du II-e siècle proteste contre une assertion aussi générale.

[137] Epist. 55 ad Antonian. C. 21: «Apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum poenitentiae locum contra adulteria clauserunt, non tamen... quia apud alios adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur». CSEL, 3, 2. P. 638–639.

[138] C. 7. PL. T. 1. Col. 1240B—1242A passim.

[139] C. 7: «Secundae, imo jam ultimae spei... sed jam semel, quia jam secundo». PL. T. 1. Col. 1240B, 1241B. Cap. 9: poenitentiae secundae et unius. Col. 1243B.

[140] C. 9. PL. T. 1. Col. 1243 sq. Ср. замечания E. Rolffs'a в труде «Das Indulgenz—Edict...», S. 33. См. также: Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 340–344.

[141] C. 8. PL. T. 1. Col. 1242 sq.

[142] C. 4: «Omnibus delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui poenam per judicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spondidit». PL. T. I. Col. 1233A. Диавол между прочим старается «fidem terrenae potestatis formidine evertere» (C. 7. Col. 1241B). Не указание ли это на отпадение от веры? Ср. Loofs F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 2b. S. 206; Harnack A. Lapsi. Hauck's RE 3. Bd. 11; S. 286. Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive. P. 84. G. Esser считает совершенно несомненным, что прощались и тяжкие грехи. См.: Die Busssschriften Tertullians. S. 15, 18.

[143] Некоторые против этого возражают. См.: Preuschen E. Tertullians Schriften «De paenitentia» und «De pudicitia» mit Rücksicht auf die Bussdisziplin untersucht. Giessen, 1890. S. 12 ff.; Rolffs E. Das Indulgenz—Edict. TU 11, 3. S. 38–40, 51; Funk F. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 166; Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 441, Anm. 1. Но: см.: F. Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 29, 2b. S. 206–207, Anm. 11. Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 340. n. 1 Schanz. Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1897. S. 46; Bardenhewer O. Patrologie, § 50, 5. S. 163; Iohann Stufler. Die verschiedenen Wirkungen der Taufe und Busse nach Tertullian. — Zeitschrift für Katholische Theologie. 1907. S. 372–376. Наиболее подробные доказательства дает G. Esser. Die Busssschriften Tertullians. S. 12, Anm. 1, 19–24. В последнее время даже и Preuschen склонен признать, что «молчание Тертуллиана в "De paenit" по вопросу, будто есть некоторые грехи, которые не могут быть искуплены через покаянный акт, принуждает, пожалуй, к заключению, что все грехи рассматривались как прощаемые». Tertullian. De paenitentia. De pudicitia. Herausgegeben von Erwin Preuschen. 2-te, neugearbeitete Auflage. Tübingen, 1910. Einleitung. S. V.

[144] С. 8. PL. T. 1. Col. 1242B.

[145] См. «De pudic.» с. 6, 7 (четырежды), 9, 15, 19, 20, CSEL, 20, 1. P. 229, 9; 230, 24–25; 232, 12, 17; 233, 5–6; 238, 15; 251, 10–13; 262, 24; 266, 11–14. О значении термина restitutio у Тертуллиана см.: Adhémar d'Alès. Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. T. 13. 1912. P. 253.

[146] Гарнак в допущении второго покаяния видит начало изменения древнего представления о том, что христианство есть общество святых. См.: Dogmengeschichte[4], I. S. 442.

[147] «Практика принятия согрешивших в различных Церквах и обстоятельствах была различна, как дело пастырской мудрости». — Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 364.

[148] Frank Fr. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 841: «Es war also diese Härte ein Gegenstand rein praktischer und nicht dogmatischer Natur».

[149] Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 462 ff.; Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 427, 432; Adam Karl. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 134; В. В. Болотов. Лекции, 2. С. 356–357, 366.

[150] Eusebius. History Ecclesias. V, 16, 7. GrchSch. 9, 1. S. 462.

[151] Epiph. Haer.: «Ἑτέρους προφήτας παρεισφέρουσι μετὰ τούς προφήτας». PG. T. 41. Col. 845D. Творения. Ч. 2. С. 291.

[152] Epiph. Haer. 48, 1; t. 41. Col. 856B. Творения. Ч. 2. С. 303.

[153] De monogam. C. 1: «Penes nos autem, quos spirituales merito dici facit agnitio spiritalium charismatum». PL. T. 2. Col. 979B.

[154] Idem. C. 1: psychicis non recipientibus spiritum. PL. T. 2. Col. 980A.

[155] Advers. Prax. C. 1: et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis. CSEL, 47. P. 228, 19–20.

[156] См. подробные рассуждения о форме нового пророчества у Ritschl'a; Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 465–477. Но особенно подробно этот взгляд развит Швеглером. См.: Der Montanismus und die Christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. Tübingen, 1841. Взгляд Швеглера изложен и довольно подробно разобран у Д. Касицына в исследовании: «Расколы первых веков христианства». С. 25–42 (=Прибавления. Ч. 43. С. 25–42).

[157] Eusebius. Cit. op. V, 16, 7. GrchSch. 9, 1. S. 462, 13–14. Cfr.: V, 17, 3: «Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται». S. 470, 12–14.

[158] «Вот человек-лира (ὡσεὶ λύρα), и я касаюсь его, как бряцало; человек спит, а я бодрствую; вот Господь приводит в исступление (ὁ ἐκστάνων) сердца людей и дает сердце людям». Epiph. Haer. PG. T. 41. Col. 861A. ч. 2, 308. Ср.: Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. I. S. 261.

[159] Epiph. Haer. 48, 3: οὐδ' εὐσταθούντες φανοῦνται, οὔτε παρακολουθίαν λόγου ἔχοντες. PG. T. 41. Col. 860D. Творения. Ч. 2. С. 308.

[160] Аноним у Евсевия. H. E. V, 16, 9. GrchSch. 9, 1. S. 464, 2.

[161] Epiph. Haer. 48, 4: «Ἐκστατικοῦ ῥήματα». PG. T. 41. Col. 861A. Ч. 2, 309.

[162] Eusebius. Cit. op. V, 16, 4. GrchSch. 9, 1. S. 460, 16; Серапион в посл. к Карику и Понтику [говорит]: «Ложное училище так называемого нового пророчества (νέας προφητείας)». Eusebius. Cit. op. V, 19, 2. GrchSch. 9, 1. S. 478, 27. Tertull. Advers Prax. C. 30: sermones novae prophetiae. CSEL, 47. P. 288, 11; Adv. Marc. III, 24: novae prophetiae sermo testatur. CSEL, 47. P. 419, 25–26. Adv. Marc. IV, 22: novae prophetiae gratiae extasin, id est amentiam, convenire? De resurr. carnis CSEL, 47. P. 492, 28; c. 63: per novam prophetiam de paracleto inundantem. CSEL, 47. P. 125, 14–15; De monog. C. 14: nova prophetia. PL. T. 2. Col. 1000B.

[163] Adv. Marc. IV, 22: in spiritu enim homo constitutus, praescrtim cum gloriam dei conspicit vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina. De quo inter nos et psychicos quaestio est. CSEL, 47. P. 493, 1–4. Vgl.: Bardenhewer O. Patrologie[3], § 31, 1. S. 101.

[164] Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 352. См. еще с. 356–358. Ср.: Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 24, 2–3. S. 172–174.

[165] См.: Касицын Д. Расколы первых веков христианства. С. 18, прим. 1. (= Прибавления. Ч. 43. С. 18, прим. 1). Ср. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 351–352: «В несколько угрюмом естественном складе фригийцев заложено было глубокое религиозное чувство, сказавшееся в особом исступленном культе матери богов, который пользовался здесь большим распространением».

[166] Geschichte des Montanismus. Erlangen. 1881. S. 63 ff.

[167] Dogmengeschichte[4]. I. S. 430–431, Anm. 2. Cfr.: S. 429, Anm. 1. Но См.: Die Lehre d. zwölf Apostel. TU 2, 1. S. 122–126.

[168] Весьма подробное исследование об отношении «нового пророчества» к общецерковному откровению см. у Adam'a. («Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 151 ff.).

[169] De monog. 3: Nihil novi Paracletus inducit. PL. T. 2. Col. 983B.

[170] De virg. vel. C. 2. PL. T. 2. Col. 939A.

[171] De iejun. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 274, 23–24. Cfr.: C. 11. P. 289–290.

[172] De monog. C. 2. PL. T. 2. Col. 980–981.

[173] De virg. veland. C. 1. PL. T. 2. Col. 938B.

[174] Ibid. PL. T. 2. Col. 937C.

[175] Ср. Касицын. Расколы первых веков. С. 44–45 (=Прибавления. Ч. 43. С. 435).

[176] Philosoph. VIII, 19: «Ὑπὲρ δὲ ἀποστόλους καὶ πᾶν χάρισμα ταῦτα τὰ γύναια δοξάζουσι, ὡς τολμᾶν πλεῖόν τι Χριστοῦ ἐν τούτοις λέγειν τινὰς αὐτῶν γεγονέναι.» PG. T. 16. Col. 3366D.

[177] C. 52. PL. T. 2. Col. 91A: Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in Evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque majora. «Здесь воззрение на усовершаемость христианства заявило себя самым широким образом, несмотря на то, что по всему своему смыслу монтанизм можно понимать и как движение, так сказать, ретроградное». — В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 366. Ср.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 429, Anm. 4.

[178] De fuga in persec. C. 14: Paracletus necessarius deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. PL. T. 2. Col. 142A—B. Параклет ipsius disciplinae determinator. — De pudic. C. 11. PL. T. 2, col 1054A. De resur carn. C. 63. CSEL, 47. P. 125.

[179] De virg. vel. C. 1. Sic et justitia (nam idem Deus justitiae et creaturae) primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens: dehinc per legem et Prophetas promovit in infantiam: dehinc per Evangelium efferbuit in juventutem: nunc per Paracletum componitur in maturitatem. PL. T. 2. Col. 938A—B.

[180] Ad uxorem 1. C. 2. PL. T. 1. Col. 1277A—B. Vgl.: Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 152, Anm. 2.

[181] De monog. C. 14: cur non et Paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit? — PL. T. 2. Col. 1000A.

[182] De exhort. castit. C. 6. PL. T. 2. Col. 970B.

[183] В «Adv. jud.» (C. 8, 11. PL. T. 2. Col. 654A—B, 672A), у самого же Тертуллиана можно находить мысль о том, что пророчество и всякое развитие откровения уже во времена Христа закончилось.

[184] De monog. C. 4: Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam, neque extraneam esse monogamiae disciplinam, imo et antiquam et propriam Christianorum; ut Paracletum restitutorem potius sentias ejus, quam institutorem. PL. T. 2. Col. 983C.

[185] Vgl.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 153: «Seine Versuche, die neuen Gebote in die Intention des Alten uud Neuen Testamentes hineinzudeuten, sind denn auch zu gekünstelt, um vernüftig zu sein. Trotz dieser exegetischen Kunststücke vermag er Christus nicht als Prinzip und Grund der neuen Prophetic, sondern nur als deren Vorläufer festzuhalten».

[186] Regula fidei una omnino est, sola immobilis, et irreformabilis. — De virg. vel. C. 1. PL. T. 2. Col. 937B.

[187] De virg. vel. C. 1: Quae est ergo Paracleti administratio nisi haec, quod disciplina dirigitur, quod Scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? — PL. T. 2. Col. 938A.

[188] О взглядах Тертуллиана на изменчивость дисциплины см. у В. Кипарисова («О церковной дисциплине». Сергиев Посад, 1897. С. 137).

[189] De monog. C. 2: ipsum primo Christum contestabitur, qualem credimus, cum toto ordine Dei Creatoris et ipsum glorificabit, et de ipso commemorabit. — PL. T. 2. Col. 981B.

[190] Подробнее об этом [говорится] у Karl Adam'a. См.: Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 154–157, 163–165.

[191] De fuga. C. 14: quem qui receperunt, neque fugere persecutionem, neque redimere noverunt, habentes ipsum, qui pro nobis erit sic et locutus in interrogatione, ita juvaturus in passione. — PL. T. 2. Col. 142B.

[192] De monog. C. 14: Tempus ejus donec Paracletus operaretur fuit, in quem dilata sunt a Domino, quae tune sustineri non poterant, quae jam nemini competit portare non posse; quia per quem datur portare posse, non deest. PL. T. 2. Col. 1000C.

[193] См.: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 479–497. Cfr.: Tillemont. Memoires. T. 4. P. 474–478.

[194] Ср.: Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 359.

[195] Vgl.: Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 521. «Очевидно, монтанистическое учение о "новом откровении Параклета" касалось не усиления только церковной дисциплины, а составляло уже прямое отрицание откровения христианского в самом его основании». — Касицын. Расколы первых веков. С. 47–48 (=Прибавления. Ч. 43. С. 438–439). Vgl.: Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte, I, S. 261; Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 429, Anm. 4.

[196] Eusebius. History Ecclesias. V, 120, 3. GrchSch. 9, 2. S. 566, 16–18.

[197] Philos. VIII, 19: πλεῖόν τι δι' αὐτῶν φάσκοντες μεματηκέναι ἢ ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῶν Εὐαγγελίων. PG. T. 16. Col. 3366C–D.

[198] De ieiun. 1. CSEL, 20, 1. P. 274, 21–25.

[199] Eusebius. Cit. op. V, 16, 9.

[200] De ieiun. C. 16. CSEL, 20, 1. P. 295, 13; De pudic. 21. CSEL, 20, 1. P. 271, 9.

[201] Ibidem. C. 17: «Merito homines solius animae et carnis spiritalia recusatis». CSEL, 20, 1. P. 297, 5–6.

[202] Ibid. C. 1: «fides animalis». CSEL, 20, 1. P. 274, 11.

[203] См., напр.: De pudic. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 220; De ieiun. C. 12. CSEL, 20, 1. P. 290–291.

[204] Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 367.

[205] Eusebius. Cit. op. V, 16, 1. Cfr.: H. E. V, 17, 18, 19.

[206] Поэтому у Д. Касицына опровержение монтанистического учения о «новом откровении» дается не то, какое дано было современными монтанизму церковными писателями, а свое — на основании христианского откровения вообще. См.: «Расколы первых веков христианства». С. 57–63 (=Прибавления; 43, 448–455).

[207] Разумеем [труд]: Heinrich Gisbert Voigt. Eine verschollene Urkunde des Antimontanistischen Kampfes. Leipzig, 1891; см. также: Ernst Rolffs. Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausg. von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. XII, 4. Leipzig, 1895. Этими исследованиями в дальнейшем мы и будем пользоваться.

[208] Eusebius. Cit. op. V, 16, 10. GrchSch. 9, 1. S. 464.

[209] Vgl.: Harnack. Der erste Klemensbrief. S. 42.

[210] О том, как Епифаний перерабатывал свои источники, см. у Voigt'a («Eine verschollene Urkunde». S. 135–136, Anm. 1–5).

[211] Так утверждает Lipsius [в своих сочинениях] «Zur Quellenkritik des Epiphanies» и «Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte». См.: Voigt. S. 208–215. Здесь [можно найти] и разбор предположения Lipsius'a.

[212] Hilgenfeld. Ketzergeschichte des Urchristenthums. См.: Voigt, S. 221–222. См. здесь же замечания о других, известных лишь по имени, антигностических писателях: Аполлинарии, Сотере, Мильтиаде, Серапионе (S. 222–223).

[213] Voigt., op. cit., S. 224–233.

[214] Bonwetsch, Rolffs. Urkunden, TU 12, 4. S. 100 ff.; Prof. Karl Johannes Neumann. Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt. Leipzig, 1902. S. 119. Против авторства Ипполита [выступал] Voigt (S. 216–221); также Harnack A. Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Evsebius. Bd. II. Leipzig, 1904. S. 229–230.

[215] Voigt., S. 208. Vgl.: Bardenhewer O. Patrologie[3], § 33, 5. S. 102.

[216] Cfr.: P. de Labriolle. La polémique antimontaniste centre la prophétie estatique. Revue d'histoire et de littérature religieuses. T. 11. 1906. P. 118–119. Е. Rolffs, анализируя трактат Тертуллиана «De monogamia», приходит к заключению, что Тертуллиан полемизирует именно с тем антимонтанистическим произведением, которое в качестве источника использовано Епифанием. — Haer. 48, 1–13. Urkunden. TU 12, 4. S. 60–70.

[217] Cfr.: Tertull. Adv. Marc. IV, 22. CSEL, 47. P. 493.

[218] Eusebius. History Ecclesias. V, 17, 1: μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. GrchSch. 9, 1. S. 470, 5–6. «Восточные полемисты против монтанизма показали лишь глубокое понимание самой сущности этого движения, когда ударили именно на эту сторону монтанизма, на то, что он признает новое, отверженное Церковью пророчество». — Проф. В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 367.

[219] Epiphfni. Haer. 48, 3. PG. T. 41. Col. 857D. Ч. 2, 306.

[220] Idem. 48, 3. PG. T. 41. Col. 860A. Ч. 2, 306.

[221] Idem. 48, 3. PG. T. 41. Col. 860B. Ч. 2, 307.

[222] Idem. 48, 3. PG. T. 41. Col. 860C. Ч. 2, 307. Cfr.: Eusebius. Cit. op.: V, 17, 3.

[223] Idem. 48, 3. PG. T. 41. Col. 860D. Ч. 2, 308.

[224] Idem. 48, 4–8. В «De monogamia» Тертуллиан не дает обстоятельной защиты экстатической формы пророчества. Эта защита, вероятно, дана была в его сочинении «De ecstasi», о котором говорит Иероним («De viris illustr.». С. 40): «Tertullianus sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripta περὶ ἐκστάσεως, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit, conatur defendere». — PL. T. 23. Col. 655B. Творения. Ч. 5 (Киев, 1879). С. 313. Ср. С. 53. Col. 663A. С. 317. Об этом сочинении [говорится] у Rolffs'a («Urkunden», TU 12, 4. S. 71–74), где Rolffs между прочим, говорит: «De ecstasi», без сомнения, было оправдание экстатической формы монтанистического пророчества и вместе с тем защита его содержания: это была самая разносторонняя защита откровения Параклета» (S. 73). Vgl.: Nitzsch. Grundriss der chr. Dogmengeschichte, I. S. 262. Vgl.: Harnack A. Chronologie. II. S. 275–276.

[225] Нужно заметить, что у древнецерковных апологетов встречаются суждения, где пророчество характеризуется экстатическим. Иустин Философ пишет: «Когда слышите слова пророков, изрекаемые как бы от чьего лица, то не думайте, что они говорятся от самих тех вдохновенных мужей, но от движущего их Божественного слова» — ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θεῖου λόγου (Apol.) I. C. 36. CAG, I, 1. P. 106. Сочинения. С. 66–67. Автор «Увещания к эллинам» говорит: «Божественный Дух, как бы спустившийся с неба смычок, пользуясь праведными мужами, как цитрою или лирою, открывает нам посредством них ведение о Божественном и Небесном» (С. 8. CAG, 3. P. 40; Русск. перев. при сочинениях Иустина Философа. С. 411–412). Афинагор утверждает, что Дух Божий двигал устами пророков, как инструментами (ὡς ὄργανα), что пророки, в исступлении ума (κατ' ἔκστασιν) своего движимые Духом Божиим, возвещали то, что им было внушаемо, ибо Дух употреблял их так же, как музыкант надувает флейту (Legatio. С. 7, 2; Geffcken. Zwei griechische Apologeten. S. 125, 127; Сочинения апологетов. С. 60, 61). Феофил Антиохийский называет пророков органами Божиими (Ad Autol. II, 9. CAG, 8, p 76. Сочинения апологетов. С. 145). Cfr.: Just. Dial. C. 115. CAG, 1, 2. P. 412. Сочинения. С. 307. Clem. Alex. Strom. VI, 18; 168, 3: προφήτας θεοῦ... ὄργανα θείας γενομένους φωνῆς. GrchSch. 15. S. 517, 23–24. Для правильного понимания и надлежащей оценки всех этих выражений не следует упускать из виду того, что сказаны они апологетами в целях полемических и не представляют из себя какой-либо определенной теории, подобно монтанистической. Церковное пророчество, как можно судить по 1 Кор. 14, «Didache» и по «Пастырю» Ерма, экстатическим не было. См. подробнее: P. de Labriolle. La polémique antimontaniste contre la prophétie extatique Revue d'histoire et de littérature religieuses. T. 11. 1906. P. 122–127. Ср.: Nitzsch. Grundriss der christlichen Dogmengeschichte, I. S. 261; Thomasius. Die Dogmengeschichte. I. S. 130–131, 132; P. Heinisch. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. S. 44–46; В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 358, 367.

[226] Заглавие сочинения Ипполита, посвященного вопросу о духовных дарованиях, сохранилось на открытом в Риме памятнике Ипполиту, слепок с которого есть и в Московском Историческом музее. 9–11 строки уцелевшей надписи читаются так:

ΕΡΙΧΑΡΙΣΜΑΤΩΝ
ΠΟΣΤΟΛΙΚΗΠΑΡΑΔΟ
ΣΙΣ

Эти строки читают различно: одни видят в них два заглавия: (π)ερὶ χαρισμάτων и (Ἀ)ποστολικὴ παράδοσις; другие соединяют обе строки и читают такое заглавие: (π)ερὶ χαρισμάτων (ἀ)ποστολικὴ παράδοσις Hans Achelis. Hippolytstudien. — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. XVI, 1. Leipzig, 1897. S. 4, 7.

[227] Voigt полагает, что Ипполит к монтанизму относился снисходительно, и в доказательство приводит замечание Стефана Гобара у Фотия: τίνας ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἁγιώτατος Ἱππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἱρέσεως. — Eine verschollene Urkunde. S. 216, Anm. 3. Vgl. S. 220. Справедливо замечает Rolffs, что трудно из этих слов вычитать снисходительное мнение о монтанистах. — Urkunden TU 2, 4. S. 109, Anm. 1. В тех местах «Философумен», где речь идет о монтанистах, нельзя сказать, будто она снисходительна. См.: Philos. X, 25: οἱ δὲ Φρύγες ἐκ Μοντανοῦ τινος καὶ Πρισκίλλης καὶ Μαξιμίλλης τὰς ἀρχὰς τῆς αἱρέσεως λαβόντες. — PG. T. 16. Col. 3439B. В другом месте выражение Ипполита еще строже (Philos. VIII, 18: αὐτοὶ αἱρετικώτεροι τὴν φύσιν). Совершенно напрасно поэтому и G. Volkmar (Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zürich, 1855. S. 111) считает Ипполита полумонтанистом. Но и по Volkmar'y, Ипполит отрицает то частное и произвольное, что ecclesia spiritualis в противоположность психикам и в ограничение пророческих дарований связывала только с экстатической формой и отдельными личностями. Ср.: Adhémar d'Alès. La théologie de saint Hippolyte. P. 69, 169.

[228] См. об этом у Voigt'a («Eine verschollene Urkunde». S. 216–217, Anm. 6); Christian Carl Iosias Bunsen. Hippolytus und seine Zeit. 1-er Bd. Leipzig, 1852. S. 434 ff.; Funk F. X. Didascalia et constitutiones apostolorum. vol. I. Paderbernae MDCCCCVI. Prolegomena. P. XVII—XVIII; Св. Ипполит, еп. Римский. Творения в русск. перев., издание Казанской духовной академии. Выпуск 1. Казань, 1898. С. XLIV; Harnack A. Chronologie. II. S. 503–507.

[229] См.: Д. Касицын. Расколы первых веков христианства. С. 61, прим. 2 (=Прибавления. Ч. 43. С. 452, прим. 2).

[230] Const. ap. VIII, 1, 2. Ed. Funk. P. 460, 20–22. Русск. перев. Казань, 1864. С. 247.

[231] Idem. VIII, 1, 17. [Здесь] прямо говорится, что сила знамений со временем может оказаться излишней (περιττή). — Ed. Funk. P. 466, 12–13. Русск. перев. С. 250.

[232] Idem. VIII, 1, 10, 12. Ed. Funk. P. 464, 1–2, 14–20. Русск. перев. С. 248, 249.

[333] Vgl.: Bunsen Chr. Hippolytus und seine Zeit. I. S. 436, 437; Const. ap. VIII, 1, 21: [здесь] епископство называется харизмой. — Ed. Funk. P. 466, 25–26. Русск. перев. С. 251.

[234] Epiph. Haer. 48, 1. Καὶ ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία ὁμοίως τὰ χαρίσματα δέχεται ἀλλὰ τὰ ὄντως χαρίσματα, καί τῇ ἁγίᾳ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ διὰ Πνεύματος ἁγίου δεδοκιμασμένα παρά τε προφητῶν καὶ ἀποστόλων, καὶ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου. PG. T. 41. Col. 856B—C. Ч. 2. С. 303. См.: Haer. 48, 2: μετὰ τὰς προφητείας τὰς διὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν τῇ ἁγίᾳ Ἐκκλησίᾳ δοκιμασθείσας. PG. T. 41. Col. 857A. Ч. 2. С. 304. В «Постан. апост.» идет речь о ложном пророчестве и о ложных пророках: «Все же сие не потому, будто уничижаем истинные пророчества, ибо знаем, что они совершаются в преподобных (ἐν τοῖς ὁσίοις) по вдохновению (κατ' ἐπίπνοιαν) Божию, но для того, чтобы обуздать дерзость высокомерных, и присовокупляем, что у таковых Бог отнимает благодать». — VIII, 2, 7; Ed. Funk. P. 468, 24–28. Русск. перев. С. 252. В последних словах, конечно, ясный намек на монтанистических пророков.

[235] Epiph. Haer. 48, 3. PG. T. 41. Col. 857D. Ч. 2. С. 306.

[236] Idem. Haer. 48, 11. PG. T. 41. Col. 872B. Ч. 2. С. 320.

[237] Epiph. Haer. 48, 13: καὶ ὁρᾷς κατὰ πάντα τρόπον τὴν πρὸς τὸ θεῖον γράμμα τούτων διαφωνίαν, καὶ τὴν ἀλλοίαν ὑπόνοιαν τε καὶ ὑπόληψιν παρὰ τὴν τοῦ Θεοῦ πίστιν καὶ ἀκολουθίαν. PG. T. 41. Col. 876D. Ч. 2. С. 325.

[238] Const. ap. VIII, 2, 8, 9. Ed. Funk. P. 468, 29–31; 470, 1–6. Русск. перев. С. 252–253.

[239] Tertull. De ieiun. C. 1, 11, 12. CSEL, 20, 1. P. 275, 9; 289, 15, 23; 291, 10.

[240] Idem. C. 11: spiritus diaboli est, dicis, o psychice. CSEL, 20, 1. P. 289, 26–27; De monog. C. 2: ab adversario spiritu. — PL. T. 2. Col. 981A; Const. ap. VIII, 3, 1: ἀλλοτρίῳ πνεύματι κινουμένων; Ed. Funk. P. 470, 13–14. См. еще: Eusebius. History Ecclesias. V, 16, где то же самое многократно говорит приводимый анонимный автор. Ср.: Epist. Firmiliani ad Cyprianum. C. 7: non veritatis spiritum sed erroris fuisse. — CSEL, 3, 2. P. 814, 25.

[241] Idem. C. 1: novitatem igitur objectant, de cujus inlicito praescribant aut haeresin judicandam, si humana praesumptio est, aut pseudoprophetiam pronuntiandam, si spiritalis indictio est, dum quaqua ex parte anathema audiamus, qui aliter adnuntiamus. CSEL, 20, 1. P. 275, 7–11. Еще Morcelli и Bonwetsch полагали, что в «De ieiunio» Тертуллиан опровергает определенное антимонтанистическое сочинение. Взгляд этот подробно обосновывает E. Rolffs. См.: Urkunden. TU 12, 4. S. 19–21. Rolffs, анализируя «De ieiunio» (S. 21–31), отмечает те места, которые можно считать более или менее буквальными цитатами из опровергаемого сочинения, и дает реконструкцию этого сочинения. Приведенное место, по мнению Rolffs'a, есть именно цитата из писателя-антимонтаниста

[242] Eusebius. Cit. op. V, 16, 3. GrchSch. 9, 1. S. 460, 13–14.

[243] См.: Tertull. Adv. Hermog. C. 22. CSEL, 47. P. 151, 18–19.

[244] Стрк. 84–85.

[245] Стрк. 73–80: legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter profetas completum numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Ср.: Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Bd. II, 1. S. 116. Cfr.: Origen. in Matth. comment., ser. 47: a Genesi usque ad apostolicos libros, post quos nullis scripturis ita credendum est sicut illis. PG. T. 13. Col. 1668B—C.

[246] Ср.: Zahn Th. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. I, 1. S. 115–117.

[247] Tertull. De ieiun. C. 11. CSEL, 20, 1. P. 289, 1–2.

[248] De bapt. C. 6: ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est. CSEL, 20, 1. P. 206, 26–27. Cfr.: De exhort castit. C. 7: ubi tres, Ecclesia est, licet laici. PL. T. 2. Col. 971A. Эти слова Тертуллиана подвергаются различным толкованиям, о чем см.: Michaud E. L'ecclésiologie de Tertullien. Revue internationale de théologie. 1905. P. 267–268.

[249] Adv. Marc. V, 18. CSEL, 47. P. 640, 15 sqq.

[250] De poenit. C. 10: In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. PL. T. 1. Col. 1245B.

[251] De pudic., 21: «ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus ecclesia spiritus». CSEL, 20, 1. P. 271, 3–5, 6. Cfr.: De pudic. C. 11: «nemo perfectus ante repertum ordinem fide, nemo Christianus ante Christum coelo resumptum, nemo sanctus ante spiritum sanctum de coelo repraesentatum ipsius disciplinae determinatorem». CSEL, 20, 1. P. 241, 14–17.

[252] Ibidem, 19: «emundabimur a delicto in lumine incedentes, in quo delictum agi non potest. a Deo sic emundari nos ait, non quasi delinquamus, sed quia non delinquamus». CSEL, 20, 1. P. 263, 24–27.

[253] Vgl.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 123–124.

[254] De pudic. C. 19: si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. CSEL, 20, 1. P. 265, 20–21. Vgl.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 181–182.

[255] Биографию Каллиста дает Ипполит (Philos. IX, 12. PG. T. 16. Col. 3379 sqq.) См. «Die Geschichte des Kallistus» Döllinger'a; Hippolytus und Kallistus. S. 115–125. См. рассуждения F. Böhringer'a [в его труде]: «Die alte Kirche». III. S. 416, 473–474.

[256] «Von der Natur mit dem χάρισμα κυβερνήσεως ausgestattet», — говорит о нем Döllinger (S. 124).

[257] Об этой распущенности см., напр., у Тацита: Annal. XIV, C. 20. — Taciti libri qui supersunt. T. 1. Lipsiae, 1861. P. 262.

[258] Tertull. De pudic. C. 1. CSEL, 20, 1. P. 220, 5–6. Так как большая часть литературной деятельности Тертуллиана падает на время епископства в Риме Зефирина (200–217), то автором эдикта долго считали именно Зефирина. Так думали Pamelius, Baronius, Dion. Petavius, Albaspinus, Morinus, Jacob Sirmond. Протестантские историки — авторы Магдебургских центурий, Basnage, Gottfried Arnold, Spanheim, — эдикта не замечают, а может быть, замалчивают, не понимая иронии Тертуллиана: pontifex maxim us, episcopus episcoporum — в приложении к римскому епископу. Более новые церковные историки: Schrökh, Schwegler, Ritschl, Baur, Lipsius — автором эдикта называют также Зефирина, только различно оценивают значение этого акта. Немногие, как кардинал Orsi в позднейших своих сочинениях и Gieseler, автором эдикта считали неизвестного карфагенского епископа, вообще африканского. Morcelli, следуя Orsi, указывает в дополнение и определенного автора в Африке — карфагенского епископа Кира (Cfr.: Tillemont. Memoires. T. 3. P. 224). Böhringer предполагает, что автором мог быть карфагенский епископ Оптат и эдикт мог быть издан в 205 году. См.: Die alte Kirche. 3-ter Th. S. 458. После открытия Ипполитовых «Философумен» уже De Rossi, открывший их, стал считать автором эдикта Каллиста. К тому же выводу в 1878 г. пришел и Гарнак, а в 1884 — Jungmann. Nöldechen подкрепил это мнение новым исследованием о времени написания сочинений Тертуллиана. Preuschen объявил вопрос окончательно решенным. См.: Rolffs. Das Indulgenz-Ed. TU 11, 3. S. 1–9. В настоящее время автором эдикта единогласно признается Каллист. См.: Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 478, n. 1; С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 226, прим.; Funk. Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuch. I. S. 156–157; Прим. проф. Бриллиантова — Лекции Болотова, в. 2. С. 568; Preuschen E. Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 138 ff. О составе эдикта также много было высказано мнений. См. Migne, PL. T. 2. Col. 1031C—D; Rolffs. Das Ind. Ed. TU 11, 3. S. 11–12. Preuschen, Harnack и Nöldechen делали попытки восстановить эдикт. Rolffs дал реконструкцию эдикта. См.: Das Ind.-Ed. TU 11, 3. S. 104–116. [Текст представлен] на четных страницах, на нечетных — немецкий перевод. E. Preuschen отказывается от опыта реконструкции, который он сделал в своем раннейшем труде — «Tertullians Schriften «De paenitentia» und «De pudicitia», и не высоко ценит реконструкцию Rolfft'a. См.: Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 141. Ср. Esser Gerhard. Die Bussschriften Tertullians «De paenitentia» und «De pudicitia». S. 5, Anm. 2; S. 12, Anm. 2. Döllinger'y принадлежит оригинальный взгляд, по которому грехи против целомудрия разрешил еще Зефирин, а Каллист разрешил и другие смертные грехи. См.: Hippol. und Kallist. S. 126–138. Взгляд Döllinger'a разделяет Hagemann (Rolffs. Das Ind.-Ed. S. 8) и G. Volkmar («Hippolytus und die römische Zeitgenossen». S. 107), который следует, повидимому, Döllinger'y. Мнение Döllinger'a отчасти разделяет и прот. Иванцов-Платонов. См. [его труд]: Ереси и расколы. С. 92–93. В русской церк.-исторической литературе до последнего времени автором эдикта, без всяких рассуждений, считался Зефирин. См.: К. М. Мазурин. Тертуллиан и его творения. М., 1892. С. 315–316; Фаррар. Жизнь и труды святых отцов и учит. Церкви. Перев. А. П. Лопухина. СПб., 1891. С. 120, 932. Но ср.: С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 225. В. В. Болотов. (Лекции, вып. 2. С. 369) считал автором эдикта Зефирина.

[259] De pudic. C. 15, 18, 22. CSEL, 20, 1. P. 251, 4; 252, 6–7; 259, 3; 260, 24; 261, 2; 272, 30; 273, 4–5.

[260] См.: Попов И. В. Тертуллиан. Опыт литературной характеристики. Сергиев Посад, 1893. С. 32–34. «Тертуллиан приводил доказательства из Св. Писания, спорил о толковании текста, обращался к Преданию, не оставлял без опровержения ни одного возражения противника, наконец, прибегал к доводам рассудка» (С. 32).

[261] Vgl.: Rolffs E. Das Indulgenz — Edict. TU 11, 3. S. 12.

[262] Cfr.: I. Turmel. Histoire de la théologie positive, I. P. 142–143. Впрочем, некоторое оправдание «второго покаяния» представляет Тертуллиан в своем раннейшем сочинении «De poenitentia». С. 8. Подробно см.: Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 479 et suiv. P. Batiffol. Études d'histoire et de théologie positive[2]. P. 33; Preuschen E. Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 136– 137; Esser G. Die Bussschriften Tertullians... S. 12, Anm. 1.

[263] Иоил. 2, 13; Ос. 6, 6; Иез. 33, 11; 1 Тим. 4, 10. De pudic. C. 2: «Deus inquiunt, bonus et optimus et misericors et miserator et misericordiae plurimus» etc. CSEL, 20, 1. P. 222, 9 sqq. Нужно заметить, что в «Adv. Marc.» IV, 10 Тертуллиан сам доказывает милосердие Божие из Писаний Ветхого Завета.

[264] Приводится много мест Св. Писания: De pudic., 2. CSEL, 20, 1. P. 222–223.

[265] De pudic. C. 2.

[266] Ibid. C. 3: «Si enim, inquiunt, aliqua paenitentia caret venia, jam nec in totum agenda tibi est. Nihil enim agendum est frustra». CSEL, 20, 1. P. 224, 21–23.

[267] Ibid. C. 3: «Hujus quoque paenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt». P. 224, 27–28.

[268] Ibid. C. 3: «Quantum autem ad nos, qui solum dominum meminimus delicta concedere». P. 224, 29–225, 2.

[269] Ibidem, 3: «Non frustra agetur... et si pacem hic non metit, apud dominum seminat. Nec amittit, sed praeparat fructum». CSEL, 20, 1. P. 225, 2, 9–11.

[270] Тертуллиан признает для смертно согрешивших возможность помилования даже и без ходатайства Христа, когда заявляет, что «horum ultra exorator non erit Christus». Ibid. C. 19. CSEL, 20, 1. P. 265, 25.

[271] Ibid. C. 6: «Non corpus Christi, non membra Christi, non templum dei vocabatur, cum veniam moechiae consequcbatur». CSEL, 20, 1. P. 230, 13–14.

[272] Ibid. C. 1: «Sed hoc in ecclesia legitur, et in ecclesia pronuntiatur, et virgo est. Absit a sponsa Christi tale praeconium! Illa, quae vera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium macula». CSEL, 20, 1. P. 220, 10–13.

[273] Тертуллиан дает оригинальное толкование 1 Кор. 5, 5: «Eum spiritum dixerit, qui in ecclesia censetur, salvum id est integrum praestandum in die domini ab immunditiarum contagione ejecto incesto fornicatore». CSEL, 20, 1. P. 246, 8–11.

[274] Ср.: замечания Rolffs'a («Das Indulg.-Edict.» TU 11, 3, S. 69).

[275] De pudic., 7: «Ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus et ideo Christianus in ove intelligendus, qui ab ecclesiae grege erraverit». CSEL, 20, 1. P. 231, 6–8.

[276] De patien. C. 12. CSEL, 47. P. 19, 3 sqq; De poenit. C. 8. PL. T. 1; col. 1242B—1243A. Различие в истолковании притчей в «De pudic.» и «De poenit.» наглядно представлено у Adhémar d'Alès. См.: Tertullien et Calliste. — Revue d'histoire ecclésiastique. 1912. P. 229.

[277] De pudic. C. 7. CSEL, 20, 1. P. 232, 15 sqq.

[278] Ibid. C. 7: «Moechum vero et fornicatorem quis non mortuum statim admisso pronuntiavit? Quo ore mortuum restisues in gregem ex parabolae ejus auctoritate, quae non mortuum pecus revocat?» P. 233, 4–7.

[279] Ibid. C. 7. P. 233, 7–16.

[280] Ibid. C. 8: «Quos enim populos in duobus filiis collocant, Iudaicum majorem, Christianum minorem». CSEL, 20, 1. P. 234, 9–10.

[281] Такое толкование притчи вкладывает в уста Каллиста Тертуллиан. См.: De pudic. C. 9: «Christianus est qui acceptam a Deo Patre substantiam utique baptismatis, utique Spiritus sancti et exinde spei aeternae longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens, si exutus bonis mentis etiam principi saeculi servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis, immundis scilicet spiritibus curandis praepositus resipuit ad patrem reverti... recuperabit vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et annulum denuo, siguaculum lavacri...» P. 236, 28–237, 1, 7–9. Эти слова помещены и в реконструкции эдикта Каллистова у Rolffs'a. См.: Das Indulg.-Edict. TU 11, 3. S. 106, 108.

[282] Это толкование Тертуллиан, как выше замечено, решительно отвергал, становясь в прямое противоречие с тем, что сам говорил в «De poenit.». C. 8: «Illum etiam mitissimum patrem non tacebo, qui prodigum filium revocat, et post inopiam poenitentem libens suscipit. Immolat vitulum praeopimum, convivio gaudium suum oxornat... Is ergo te filium suum, etsi acceptam ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet» etc. PL. T. 1. Col. 1242C, 1243A. Толкование почти буквально такое же, какое давали притче по «De pudicitia» «психики».

[283] – remedium. «De pudic.». C. 10. P. 239, 6. В другом месте покаяние называется помощью для согрешившего («De pudic.». C. 19: «Fornicationi posuerit poenitentiae auxilium». P. 261, 30.

[284] De pudic. C. 10. P. 239, 7 sqq.

[285] См.: 2 Кор. 2, 5–11.

[286] De pudic. C. 13: «Hic jam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur jejuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis Deo facere, ut ex hoc argumententur fornicatorem, immo incestum illum non in perditionem satanae ab apostolo traditum, sed in emendationem, quasi postea veniam ob interitum id est conflictationem carnis consecuturum, igitur et consecutum». CSEL, 20, 1. P. 244, 22–29. Тертуллиан изможднние плоти понимает в смысле смерти. «Incestum fornicatorem non in emendationem, sed in perditionem tradidit satanae... denique in interitum inquit, carnis, non in cruciatum, ipsam substantiam damnans, per quam exciderat». P. 245, 26–246, 2.

[287] О значении предания сатане в древнецерковной литературе см. у Dr. Anton Seitz'a («Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichcn Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus». Freiburg im Breisgau, 1903. S. 111–116). Общий смысл именно тот же, что у Каллиста, Тертуллиан со своим взглядом одинок (S. 113).

[288] Vgl.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 184 ff.

[289] Такое мнение считается почти общепринятым. См.: Funk F. X. Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. – Theologische Quartalschrift. 1906. S. 541–542.

[290] Тертуллиан сам видит в своих рассуждениях церковный прогресс, когда говорит: «Nemo proficiens erubescit». De pudic. C. 1. CSEL, 20. P. 220, 24. A. Ritschl признает, что ни монтанизм, ни римский епископ не стояли на почве традиции, но вносили нечто новое каждый со своей стороны. См.: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. S. 514, 516. Vgl.: Stufler I. Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 440; Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 491.

[291] Vgl.: Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 2b. S. 208; Jos. Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 453, 499; Paul Monceaux. Histoire littéraire de L'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion arabe. T. 1. Paris. 1901. P. 432; Adhémar d'Alès Tertullien et Calliste. Revue d' histoire ecclésiastique. T. 13. 1912. P. 256; Bardenhewer O. Patrologie, § 56, I. S. 195.

[292] Cfr.: Adhémar d'Alès La théologie de saint Hippolyte. P. 48; Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 179–180, Anm. 4. Cfr.: Stufler Joh. Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 325.

[293] Vgl.: Schanz. Der Begriff der Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1893. S. 581. См. еще у Gerhard Esser'a: Die Busschriften Tertullians. S. 8, 28.

[294] De pudic. C. 18: «Aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et inremissibilibus a Deo solo». CSEL, 20, 1. P. 261, 26–27.

[295] Ibid. C. 21: «Idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam». CSEL, 20. 1. P. 270, 1–6. «Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi». P. 269, 22–23.– Ср. замечание I. Turmel'я: Tertullien. P. 215.

[296] Об отношении Тертуллиана к епископской власти см. у Adam'a («Der Kirchenbegriff Tertullians». S. 157–160). Необходимо признать, что у Тертуллиана в монтанистических сочинениях заметна значительно иная оценка и иное отношение к иерархии, нежели это было раньше. См.: Heinrich Bruders. Mt. 16, 19; 18, 18 und In. 20, 22–23 in frühchristlicher Auslegung. – Zeitschrift für katholische Theologie. 1910. S. 664–668.

[297] Здесь «disciplina», очевидно, соответствует выше употребленному «doctrina». Ср.: Киприсов. О церковной дисциплине. С. 16, 18, прим. 27.

[298] De pudic., 21: «Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum ejluscemodi remittendorum potestatem». CSEL, 20, 1. P. 269, 2–19.

[299] Ibidem, 21: «Hoc ego magis et agnosco et dispono». P. 269, 23. Но немного ниже читаем: «dabo tibi claves, non ecclesiae». P. 270, 9–10.

[300] De pudic., 21: «Potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant». P. 269, 22–25. Гарнак, впрочем, читает вместо alia — alii. Ср.: Adam K. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 221–222.

[301] Ibidem, 21: «Spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult». P. 269, 29–31.

[302] Ibidem, 21: «Adeo nihil ad delicta tidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata». P. 270.

[303] Ibid. C. 21. P. 271, 1–11. «C'est le disciple de Montan qui parle en ce moment», — замечает I. Turmel («Tertullien». P. 218).

[304] Приведем интересные рассуждения Böhringer'a: «Это свидетельство показывает нам, что епископы тогда уже начали считать себя в силу апостольского преемства не только обладателями истинного учения, но и распорядителями "власти ключей". Первое Тертуллиан признавал, второму противился. Во всяком случае, было новостью, что епископы узурпировали для себя право, которым до сих пор пользовалась Церковь (общины). Тертуллиан не был здесь, конечно, последовательным, потому что кто уже признал епископский учительный авторитет вследствие апостольского преемства, тот должен был признать в силу того же преемства епископскую "власть ключей". А если он не хочет признавать ее, то должен отвергнуть и первое, потому что и то, и другое имеют одно и то же неисторическое оправдание. Впрочем, при этой оппозиции против "власти ключей" епископов, которая имела следствием ссылку на единственную разрешительную власть Бога, дело вращалось постоянно только вокруг смертных грехов, потому что при более слабых грехах Тертуллиан не отрицает у епископа права и власти разрешения. Разве это опять не половинчатость? Кажется, чуть ли не оппозиция только против либеральной дисциплины епископа вызвала эту оппозицию против "власти ключей" (при смертных грехах). Если бы епископы перешли на более строгую монтанистическую дисциплину, то Тертуллиан и его монтанистические друзья, вероятно, по крайней мере, принципиально, не отрицали бы за ними права разрешения. Чистая мысль о Божественном разрешении грехов, которое было противопоставлено епископскому, не проведена последовательно Тертуллианом не только в том, что он отнес ее лишь на смертные грехи, но и в том, что прощение смертных грехов, по крайней мере in abstracto, он опять приписал Церкви. Правда, он — и это другая истина в спорном пункте — одухотворил понятие этой Церкви, вместо епископской Церкви подставил духовную. Но и эта мысль тотчас делается нечистой, партийной, потому что эта духовная Церковь — кто она, как не Тертуллиан и его монтанистические партийные единомышленники». — Die alte Kirche. III. S. 476–477.

[305] Главным поводом были, конечно, тринитарные разномыслия. См.: Funk F. Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. — Theologische Quartalschriff. 1906. S. 561; Döllinger. Hippolytus und Kallistus. S. 229–230.

[306] Схизма Ипполита почти не оставила после себя никакого следа в церковной литературе. Судьба самого Ипполита весьма непонятна. Сочинения Ипполита известны на многих языках: греческом, латинском, сирийском, арабском, эфиопском, славянском (Achelis. Hippolytstudien. TU 16, 4. S. 1). В последнее время открыты и грузинские фрагменты его сочинений (Н. Марр. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. III. Ипполит. Толкование Песни песней, по рукописи X века). Он же — почитаемый всею Церковью святой (Achelis. S. 35–62). Но в то же время Евсевий не знает, где он был епископом (H. E. VI, 22); также [не знает] и Иероним (De vir. ill. C. 61) и другие (Achelis. S. 11, 14–15). По выражению Döllinger'a, Ипполит в церковной истории стоит ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος (Hippol. und Kall. S. 54). Achelis старательно собрал все следы Ипполита в памятниках (S. 42–43, 44, 32–34), но этих следов очень мало. Попытку объяснить это обстоятельство см. у прот. Иванцова-Платонова: «Ереси и расколы». С. 100–102. О спорах между Ипполитом и Каллистом мы узнаем только из сообщений самого Ипполита. См.: Philos. IX, 11–12. Довольно подробный комментарий к этим сообщениям в цитированной книге Döllinger'a. S. 115 ff.

[307] Vgl.: Rolffs. Das Indulg.-Edict. TU 11, S. 88, 134–135.

[308] Philosoph. IX, 12: πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. PG. T. 16. Col. 3386A. Слово πρῶτος едва ли может служить достаточным основанием для предположения, будто и по свидетельству Ипполита дисциплинарные мероприятия Каллиста были разрывом с раннейшей церковной традицией. Ср.: Esser G. Die Bussschriften Tertullians. S. 28.

[309] Idem. Col. 3387B: Ταῦτα μὲν οὖν ὁ θαυμασιώτατος Κάλλιστος συνεστήσατο, οὗ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον φυλάσσον τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν, μὴ διακρῖνον, τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ' ἀκρίτως προσφέρων τὴν κοινωνίαν.

[310] Idem. Col. 3386C. Rolffs сравнение Церкви с ковчегом вставляет в свою реконструкцию Каллистова эдикта, полагая, что именно этому ветхозаветному подобию Церкви Тертуллиан противопоставляет новозаветный образ «Тела Христова». — «Das Indulgenz.-Edict.» TU 11, 3. S. 68, Anm. 3.

[311] «In diesem Satze erscheint der Abfall von dem alten Kirchenbegriff vollendet», — говорит Гарнак («Dogmengeschichte», I. S. 409). Ср. и дальнейшие замечания Гарнака. Но относительно употребленного Каллистом сравнения Церкви с ковчегом Ноя нужно заметить, что сравнение это не чуждо и Тертуллиану в его раннейших произведениях. У него мы читаем: «Ecclesia est area figurata» (De bapt. C. 8. CSEL, 20, 1. P. 208, 1). «Navicula illa figuram ecclesiae praeferebat, quod in mari id est saeculo, fluctibus id est persecutionibus et tentationibus inquietatur» (Ibid. C. 12. P. 212, 3–5). Образом Ноева ковчега христианская мысль воспользовалась весьма рано для разъяснения понятия о Церкви, и ковчег Ноев был одним из подручнейших и наиболее наглядных символов идеи Церкви (См.: Архимандрит Христофор. Древнехристианская иконография как выражение древнецерковного вероисознания. М., 1887. С. 205). Этот символ встречается в древнейших катакомбных изображениях (Maurus Wolten. Die römischen Katakomben und ihre Bedeutung für die katholische Lehre von der Kirche. Frankfurt a. M. 1866. S. 28–30). Символ этот прежде всего выражает, конечно, мысль о невозможности спасения вне Церкви (ср.: M. Wolter, op. cit., S. 29), то есть ту мысль, с которой монтанистические рассуждения Тертуллиана в «De pudicitia» не согласны, почему на них и нельзя смотреть как на отображение древнего общецерковного взгляда на Церковь. Но и та мысль, которую подчеркивал в образе ковчега Каллист, также не была чужда древнецерковному сознанию. Тот же Тертуллиан писал: «Viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit certe idololatres in arcae typo non habetur» (De idolol. C. 24. CSEL, 20, 1. P. 58, 4–6). Cfr.: «De arca Noë Ecclesiae typo patrum sententiae. Sanctorum patrum opuscula selecta in usum praesertim studiosorum theologiae edidit» H. Hurter. vol. III. Oeniponti. 1868. P. 217 sqq.; F. Loots. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 2b. S. 208.

[312] Cfr.: Adhémar d'Alès. La théologie de saint Hippolyte. P. 46–47.

[313] Philosoph. IX, 12. Τοιαύτα ὁ γόης, τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς Ἐκκλησίας. PG. T. 16. Col. 3386A. О названии διδασκαλεῖον см. Döllinger'a, S. 102 и Anm. 118; Иванцов-Платонов. Ереси и расколы. С. 93–94, прим. 44.

[314] Idem. Col. 3387–3388B: «ἀφ' οὗ καὶ τὴν τοῦ ονόματος μετέσχον ἐπίκλησιν καλεῖσθαι διὰ τὸν πρωτοστατήσαντα τῶν τοιούτων ἔργων Κάλλιστον καλλιστιανοί».

[315] Cfr.: Adhémar d'Alès. La théologie de saint Hippolyte. P. 68–70; Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 484.

[316] Philos. IX, 12: «οὗ διαμένει τὸ διδασκαλεῖον φυλάσσον τὰ ἔθη καὶ τὴν παράδοσιν». PG. T. 16. Col. 3387B. Vgl.: Volkmar G. Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. S. 107.

[317] Иванцов-Платонов. Ереси и расколы. С. 106.

[318] Philos. IX, 12: «Οὗ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ συνείδησιν πεπληγότες ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἱρέσεων ἀποβληθέντες, τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἔκβλητοι τῆς Ἐκκλησίας ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι, προσχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ». PG. T. 16. Col. 3386B.

[319] Cfr.: Harnack. Dogmengeschichte[4], I. S. 403, Anm. 2.

[320] Philos. prooem. «Ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει, ἢ τὸ ἐν Ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον Πνεῦμα οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοις ὀρθῶς πεπισιευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς Ἐκκλησίας λελογισμένοι οὐκ ὀφθαλμῷ νυστάζομεν, οὐδε λόγον ὀρθὸν σιω-

πῶμεν... ἀλλὰ τοῦ ἰδίου καιροῦ τὰ μέτρα ἐπιτελούντες, καὶ ὅσα παρέξει τὸ ἅγιον Πνεῦμα πᾶσιν ἀφθόνως κοινωνοῦντες». PG. T. 16. Col. 3020C.

[321] Böhringer сравнивает значение монтанизма со значением гностицизма: «В противоположность монтанистической идее святости Церкви, обусловленной чистотою жизни ее членов, было высказано положение, что святость Церкви зависит от обладания освящающими средствами, Таинствами. Гностицизм был явлением интеллектуальным; следствием его было то, что за епископом был признан учительный авторитет в силу апостольского преемства. Дисциплинарное явление монтанизма имело следствием то, что и "власть ключей" была соединена с епископатом». — «Die alte Kirche». III. S. 482–483.

[322] Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 24, S. 172.

[323] «Diese Ansicht wird durch die Geschichte wideilegt, und die ihr zu Grunde liegende Deutung der Aussprüche Christi ist unrichtig». — Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 372. Vgl.: S. 372–388. Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 403, Anm. 2; Tertullian. De paenitentia. De pudicitia. Herausgegeben von Lie. Erwin Preuschen. Freiburg i. B. 1891. Einleitung. S. VII—VIII. (В предисловии к новому изданию — Tübingen, 1910, S. V—VI, Preuschen выражается значительно менее решительно). Ср.: Preuschen E. Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. — Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 154–158.

[324] Католическая наука ставит весьма серьезные возражения принятому среди протестантских ученых взгляду и вносит в него радикальные перемены. См., напр., статью prof. Dr. Schanz'a «Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche». — Theologische Quartalschrift. 1897. S. 27–69. Здесь в кратких чертах изложена и сущность протестантских воззрений по этому вопросу (S. 27–29).

[325] Разбор относящихся сюда мест Священного Писания, хотя и с католическими тенденциями, даст Schanz. См.: Theologische Quartalschrift. 1897. S. 30–43.

[326] Vgl.: Frank F. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 79, 81.

[327] De pudic. C. 21: «Sed habet, inquis, potestatem ecclesia delicta donandi. Hoc ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum paracletum in prophetis novis habeo dicentem: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant». CSEL, 20, 1. P. 269, 22–25. Справедливо поэтому замечание В. В. Болотова: «Не дозволяя прощать "смертных" грехов, Тертуллиан исходит не из каких-либо догматических предположений, ограничивающих власть Церкви... Эта строгость есть лишь дело пастырской мудрости монтанистических предстоятелей». — Лекции, вып. 2. С. 365. Ср.: Batiffol P. Études d'histoire et de théotogie positive. P. 97.

[328] De pudic. C. 21. CSEL, 20, 1. P. 270, 1–11.

[329] C. 10: «Memento claves ejus hic dominum Petro et per ejum ecclesiae relinquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum». CSEL, 20, 1. P. 167, 24–26. Разве не противоречит этому то, что Тертуллиан писал позже: «Dabo tibi claves, non ecclesiae». De pudic., 21. CSEL, 20, 1. P. 270, 9–10.

[330] Справедливо замечает Schanz: «Должно быть осторожным с предположением, будто в этом псевдопророческом движении мы имеем дело с последним отблеском древнего учения о прощении грехов через духовных людей». — Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1897. S. 46–47. См.: Смирнов С. И. Духовный отец. С. 242: «Великая Церковь, вероятно, никогда не держалась такого учения, будто право вязать и решить имеет только "духовный" — апостол или пророк».

[331] Epist. ad Damasum. XXI, 3, 2: «vehementer admiror Tertullianum in eo libro, quem de pudicitia adversum paenitentiam scripsit et sententiam veterem nova opinione dissolvit». CSEL, 54. P. 115, 17–19.

[332] Tillemont. Memoires. T. 3. P. 220; P. Monceaux. Histoire littéraire de l' Afrique chrét. T. 1. P. 432–433; Esser G. Die Bussschriften Tertullians. S. 8 ff., 12; Preuschen E. Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist. — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1910. S. 135, 143–144; Bruders H. Mt. 16, 19; 18, 18 und In. 20, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung. — Zeitschrift für katholische Theologie. 1910. S. 668; Bardenhewer O. Patrologie, § 50, 5. S. 163; Adhémar d'Alès. Tertullien et Calliste. Revue d'histoire ecclésiastique. 1912. P. 227, 241, 256.

[333] De pudic. C. 1: «Erit et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis obiectent». CSEL, 20, 1. P. 220, 17–19. Едва ли можно согласиться с Функом, будто та перемена убеждений, о которой говорит здесь Тертуллиан, касается не вопроса о покаянии, а вообще отношений к Церкви после перехода в монтанизм. См.: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 166. Vgl.: Theologische Quartalschrift. 1906. S. 545. См. разбор этого взгляда у A. d'Alès: Revue d'histoire ecclésiastique. 1912. P. 236–240.

[334] Eusebius. History Ecclesias. V, 1, 9, 10, 29. GrchSch. 9, 1. S. 404, 20–21; 406, 2, 3; 412, 28–29.

[335] Ad. martyr. C. 1, 3. PL. T. 1. Col. 620A, 624B. Cfr.: De pudic. C. 22: Christus in martyre est. CSEL, 20, 1. P. 272, 10.

[336] О харизматизме мучеников см. у С. И. Смирнова: «Духовный отец». С. 236–237; Rolffs. Das Ind.-Ed., S. 42; Schanz. Theologische Quartalschrift. 1897. S. 55–57; Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 441, Anm. 1.

[337] Eusebius. Cit. op. V, 2, 5, 8. GrchSch. 9, 1. S. 430–431. Эти слова Евсевий приводит, «имея в виду тех, которые впоследствии, по бесчеловечию и нечувствительности, жестоко поступали с членами Христовыми».

[338] Vgl.: Schanz. Theologische Quartalschrift. 1897. S. 51. Гарнак делает такое замечание: «Er sucht dem Briefe Zeugnisse zu entnehmen, dass die Konfessoren die Wiederaufnahme definitiv Gefallener betrieben und erreicht hätten, aber die von ihm beigebrachten Stellen reden davon nicht». Lapsi. RE 3. Bd. 11. S. 286.

[339] Изображение дисциплины II века в самых противоречивых чертах дано С. И. Смирновым. См.: «Духовный отец». С. 231–232: «Предполагают, что содержа строгую дисциплину относительно падших, Церковь прибегла для ее ослабления к помощи специальных откровений, а также к вмешательству мучеников в пользу падших» (с. 231). Ср.: Harnack. Lapsi RE 3. Bd. 11. S. 286: «Ясно, что только одни мученики и были распорядителями этого дела, потому что именно они начали смягчать строгость Церкви III века к падшим. Не было, очевидно, инстанции выше их, которая бы проверяла и утверждала их решение: епископы не считали этого своим правом». Всего через три строки читаем: «Но, с другой стороны, и решение мучеников не имело общеобязательного и полного значения: оно лишь уполномачивало, но не принуждало непременно церковную общину принимать падшего... Это последнее решение оставалось во власти епископа».

[340] Eusebius. Cit. op. 18, 7. GrchSch. 9, 1. S. 476, 3–5.

[341] Vgl.: Schanz. Theologische Quartalschrift. 1897. S. 52.

[342] De pudic. C. 22: statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, jam preces circumsonant, jam lacrimae circumstagnant maculati cujusque, nec ulli magis aditum carceris redimunt quam qui ecclesiam perdiderunt. CSEL, 20, 1. P. 271, 14–17. По «De poenit.». C. 9, кающийся должен «presbyteris advolvi, et caris Dei adgeniculari». PL. T. 1. Col. 1244A, C. В комментарии Le Prieur поясняет: «Putarim ego per caros Dei intelligendos esse martyres». Этот же взгляд повторяет Preuschen. См.: Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft. 1910. S. 154–155. Можно в cari Dei видеть вообще людей высокой жизни, молитва которых *много может* (Иак. 5, 16), но, конечно, мученики [при этом] не исключаются. Vgl.: Rolffs E. Das Indulg.-Ed. TU 11, 3. S. 33, Anm. 3; Böhringer. Die alte Kirche. III. S. 477–478. См. также материал, собранный у Карла Голля: Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig. 1898. S. 129, Anm. 1.

[343] Vgl.: Schanz. Theolog. Quartalschrift. 1897. S. 57: «Вообще везде, где говорится о харизматизме мучеников, нет, однако, речи о том, будто их харизма служила основанием их власти прощать грехи».

[344] С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 233.

[345] De pudic., 22: «At tu jam et in martyras tuos effundis hanc potestatem». CSEL, 20, 1. P. 271, 12. См. замечания Schanz'a (Theolog. Quartalschrift. 1897. S. 52–53).

[346] Ibidem, 22: «quis permittit homini donare quae Deo reservanda sunt?» CSEL, 20, 1. P. 271, 27.

[347] Ibidem, 22. CSEL, 20, 1. P. 272, 1–28.

[348] Тертуллиан хотя и высоко ценит исповедничество, но, говорит Böhringer, его отношение менялось, если исповедник хотел освобождать других от грехов, и даже от грехов смертных. Это в глазах Тертуллиана было подрыванием дисциплины и вторжением в область власти Божией, ничуть не лучшим, чем прощение грехов епископом. См.: Die alte Kirche. III. S. 478–479. См.: В. В. Болотов. Лекции, вып. 2. С. 365.

[349] Особенно близкое отношение мучеников к покаянной дисциплине, по мнению Гарнака, есть именно «ein archäistischer Rest, der sich aber bis zum Ende des 3. Jahrhunderts gehalten hat». Novatian. RE 3. Bd. 14. S. 229. Cfr.: Tertullian. De paenitentia. De pudicitia. Herausgeg. von Erwin Preuschen, Freiburg i. B. 1891. Einleitung. S. VIII, «Reste enthusiastischer Verfassung». Во втором издании 1910 г. ничего подобного уже нет.

[350] Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1910. S. 158–159. Vgl.: Schanz. Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1897. S. 57.

[351] Функ, кратко указав на исторические известия об участии мучеников в покаянной дисциплине, говорит, что действительно имеются в этих известиях слова, которые указывают на власть разрешения грехов; иногда мученики выражали притязания на это право, и оно иногда практиковалось. Но, как правило, это принять трудно. Приведенных свидетельств для этого недостаточно. Они понятны и в другом случае, так как ходатайство с уверенностью в ожидаемом и раньше почти всегда достигавшемся успехе легко могло быть обозначено дарованием мира или отпущением грехов... Притом, с другой стороны, выражается и право епископа. См.: Zur altchristlichen Bussdisciplin. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 180–181. Vgl.: S. 176.

[352] Современный монтанизму антиохийский епископ Серапион писал в послании к Карику и Понтику, что братство по всему миру считало монтанистическое новое пророчество явлением отвратительным. См.: Eusebius. History Ecclesias. V, 19, 2.

[353] Справедливо поэтому пишет Schans: «Немногих свидетельств послеапостольского времени о прощении грехов духовно одаренными нельзя, вопреки усиленно подчеркиваемому со времени Каллиста Римского апостольскому преемству, считать за достаточные основания для ниспровергающей все право Церкви теории, и это тем более, что о значении этих свидетельств спорят до сего дня». Весьма метко и остроумно пишет он же немного ниже: «Неправильно, если кто позднейшее устройство без дальнейших рассуждений относит (zurückdatiert) в начало, но так же ложно, если кто в еретических движениях хочет находить остаток (Überbleibsel) первохристианства». – Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. – Theologische Quartalschrift. 1897. S. 68–69.

[354] Strom. II, 13; 59, 6: «Παρὰ φύσιν οὖν κίνησις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπείθειαν τὰ πάθη». GrchSch. 15. S. 145, 5–6 (PG. T. 8. Col. 997B).

[355] Idem. IV, 26, 163, 1–4. GrchSch. 15. S. 320–321 (PG. T. 8. Col. 1373A).

[356] Idem. IV, 26, 170, 4. GrchSch. 15. S. 323,31–324,5. (PG. T. 8. Col. 1380A).

[357] Idem. VII, 1; 3, 4: «Αὐτὸς ὁ γνωστικός, ἀνθρώποις τὴν βελτιωτικὴν ἐνδυκνύμενος θεωρίαν, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ᾖ τεταγμένος εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν...» GrchSch. 17. S. 4, 21–24 (PG. T. 9. Col. 405A–B).

[358] Quis dives salv. C. 41, 1: «Δεῖ πάντως σε τὸν σοβαρὸν καὶ δυνατὸν καὶ πλούσιον ἐπιστήσασθαι ἑαυτῷ τινα ἄνθρωπον θεοῦ καθάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην». GrchSch. 17. S. 187, 8–10 (PG. T. 9. Col. 645C). Cfr.: Paedag. I, 1; 3, 3. GrchSch. 12. S. 91, 11 ff. (PG. T. 8. Col. 252A–B).

[359] Архим. Сильвестр учение о Церкви Климента и Оригена рассматривает именно в связи с монтанизмом. См.: Учение о Церкви... С. 224–225 и далее.

[360] Paedag. I, 7, 53, 1. GrchSch. 12. S. 121, 23 ff. (PG. T. 8. Col. 312C).

[361] Idem. III, 12, 93, 3: «Μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος». GrchSch. 12. S. 287, 9. (PG. T. 8. Col. 672C). Cfr.: Paedag. I, 2; 4, 1–2. GrchSch. 12. S. 91, 22, 28 (PG. T. 8. Col. 252C, D).

[362] Idem. III, 12, 93, 3. GrchSch. 12. S. 287, 10–11 (PG. T. 8. Col. 672C).

[363] Idem. I, 2. 4, 2–3. GrchSch. 12. S. 91–92 (PG. T. 8. Col. 253A). Vgl.: Heinisch P. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. S. 277–278.

[364] Idem. I, 2. 4, 2. GrchSch. 12. S. 91, 28–92, 2 (PG. T. 8. Col. 293A).

[365] Paedag I, 6; 52, 2–3. GrchSch. 12. S. 121, 8 ff. (PG. T. 8. Col. 312C).

[366] Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 412. Подробнее о Клименте см.: Dr. Karl Holl. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. S. 226–230. Автор между прочим пишет, что в Александрии раньше, чем где-либо, пришли к той мысли, «dass der Gläubige nicht ein Fertiger, sondern ein Werdender ist» (S. 226). Это, конечно, мысль Климента, но к ней не приходили, а ее Церковь имела изначально.

[367] Paedag. I, 6; 42, 1: ἀκήρατος ὡς παρθένος. GrchSch. 12. S. 115, 14–15 (PG. T. 8. Col. 300B).

[368] Strom. III, 6; 49, 3: τὴν ἰδίαν νύμφην εἶχεν, τὴν ἐκκλησίαν. GrchSch. 15. S. 218, 27–28. (PG. T. 8. Col. 1152C). Cfr.: III, 12; 80, 2. S. 232, 11–12 (PG. T. 8. Col. 1180B).

[369] Idem. III, 11; 74, 2. S. 229, 19–20 (PG. T. 8. Col. 1173D).

[370] Idem. VII, 17; 107, 6. GrchSch. 17. S. 76, 16 ff. (PG. T. 9. Col. 552B).

[371] Idem. VI, 14; 114, 1. GrchSch. 15. S. 489, 6–7 (PG. T. 9. Col. 337B).

[372] Idem. IV, 8; 66, 1: εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος, ὅπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ. GrchSch. 15. S. 278, 10–12 (PG. T. 8. Col. 1277B). Cfr.: Strom. IV, 26. 172, 2. S. 324, 28 ff. (PG. T. 8. Col.1381A).

[373] Paedag. I, 6; 27, 2: τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται. GrchSch. 12. S. 106, 10–11. (PG. T. 8. Col. 281B).

[374] Idem. I, 5; 18, 4: τελειούμεθα τότε, ὅτε ἑσμὲν ἐκκλησία τὴν κεφαλήν, τὸν Χριστὸν, ἀπειληφότες. GrchSch. 12. S. 101, 3–4 (PG. T. 8. Col. 272A).

[375] Idem. I, 6; 38, 3: δι' ὧν (σχ. τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπαγγελίας) ἡ ἐκκλησία, καθάπερ ἄνθρωπος ἐκ πολλῶν συνεστηκυῖα μελῶν, ἄρδεταί τε καὶ αὔξεται. GrchSch. 12. S. 113, 2–4 (PG. T. 8. Col. 266B). Cfr.: I, 6; 42, 3; 43, 1. S. 115, 20 ff. (Ibid. Col. 301A).

[376] Idem. I, 6; 42, 1–43, 1. GrchSch. 12. S. 115, 10–22, 29 (PG. T. 8. Col. 300B–C, 301A).

[377] Strom. VII, 11; 3, 3: κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σῴζουσιν εἰκόνα. GrchSch. 17. S. 4, 18–19 (PG. T. 9. Col. 405A).

[378] Idem. II, 13; 56, 1–2; 57, 1–2; 58, 1–3; 59, 1. GrchSch. 15. S. 143, 15–144, 22 (PG. T. 8. Col. 996C).

[379] Hippolytus und Kallistus. S. 256–257.

[380] См.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 416, 442–443, 447–449, 484; Rolffs E. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 127 ff.; Ios. Turmel. Histoire de la théologie positive. I. P. 144; Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive[2]. P. 110.

[381] Contra Cels. VI, 48 (PG. T. 11. Col. 1373B). GrchSch. 3. S. 119, 28–120, 5.

[382] De orat. 20, l (PG. T. 11. Col. 477C). GrchSch. 3. S. 343, 13–15.

[383] In. Ierem. 29, 4. PG. T. 13. Col. 577B.

[384] In Cantic., lib 4. Сказав о ежедневном обновлении Церкви, Ориген здесь же говорит, что Христос святою и непорочною представил Самому Себе Церковь, то есть души, пришедшие к совершенству (quae ad perfectionem venerunt), которые все в совокупности образуют Тело Церкви. И это Тело должно представляться прекрасным и благообразным, если души, из которых оно образуется, пребывают во всей красоте совершенства (in omni perfectionis decore permanserint). PG. T. 13. Col. 191B.

[385] О своем, напр., времени Ориген говорит как о значительно худшем, нежели предшествовавшее время. — In Ierem. hom 4, 3. PG. T. 13. Col. 288D. (GrchSch. 6. S. 25, 16 ff.) Comm. in Matth. t. 17, n. 24. — PG. T. 13. Col. 1548C–1549A.

[386] In Contic. lib. 4. PG. T. 13. Col. 191C.

[387] In Genes. hom. 2, 3. PG. T. 12. Col. 168B.

[388] In Ezech. hom. I, 11. PG. T. 13. Col. 677B–C. Cfr.: In Num. hom. 27, 6. — PG. T. 12. Col. 779C.

[389] Contra Cels. III, 26. GrehSch. 2. S. 227. Ср. замечание Гарнака: Dogmengeschichte[4], I. S. 448–449, Anm.

[390] In Ies. Nav. hom. 21, 1. PG. T. 12. Col. 928C–D. Cfr.: in Matth. t. X, 13: μὴ ξενιζώμεθα, ἐὰν πρὸ τοῦ ἀφορισθῆναι τοὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων, ὑπὸ τῶν ἐπὶ τοῦτο ἐξαποστελλομένων ἀγγέλων, ὁρῶμεν ἡμῶν τὰ ἀθροίσματα πεπληρωμένα καὶ πονηρῶν. PG. T. 13, cot. 865B.

[391] In Ierem. fragm. 31. GrehSch. 6. S. 215, 6–13. PG. T. 13. Col. 597D.

[392] Vgl.: Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 30; Harnack F. Dogmengeschichte. I. S. 697, Anm. 2.

[393] In Matth. comment. ser. 47. PG. T. 13. Col. 1669C.

[394] In Genes. homil. I, 5. PG. T. 12. Col. 150C.

[395] См.: Архим. Сильвестр. Учение о Церкви. С. 242–245.

[396] In Ierem. hom. 1, 3; (19); 18, 14. PG. T. 13. Col. 257B—C, 492. GrehSch. 6. S. 3, 3 ff.; 170 ff.

[397] In Num. hom. 10. t. PG. T. 12. Col. 638A. Cfr.: In Lev. 5, 3. PG. T. 12. Col. 450B—C.

[398] In psalm. 36 hom. 4, 2. PG. T. 12. Col. 1351C—D. Cfr.: in psalm. 37 Rom. 2, 2. PG. T. 12. Col. 1382C.

[399] См.: Funk. Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuch. I, S. 159, 163.

[400] Так Döllinger. Hippolytus und Kallistus. S. 256; Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt. S. 230–231; Ios. Turmel. Histoire de la théologie positive[3], I. P. 144, not. 2; 147, not. 1; Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 29, 2b. S. 207, Anm. 7. Cfr.: S. 208, Anm. 2.

[401] Frank. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 838–840; Adhémar d'Alès. La théologie de saint Hippolyte. P. 44–46; Ioh. Stufler. Die Sündenvergebung bei Origenes. — Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 205 ff.

[402] In Exod. hom. 6, 9: «Haec omnia diaboli census est et diaboli thesaurus. Talis enim pecunia de ejus moneta procedit. Hac igitur pecunia emit ille, quos emit, et efficit sibi servos omnes, qui de hujuscemodi censu ejus quantulumcunque susceperint». PG. T. 12. Col. 338B—C.

[403] Idem. 6, 9: «Paenitendo, flendo, satisfaciendo deleat, quod admissum est. Dicit enim propheta, quia si conversus ingemueris, tunc salvus eris». PG. T. 12. Col. 338D.

[404] Idem. 6, 6: «Si quem videris luxuriae carnis et voluptatibus corporis deditum, in quo animus nihil valet, sed totum libido carnis obtinuit, dicito et de hoc, quia devoravit eum terra... Nec tamen penitus desperandum est. Possibile namque est, ut si forte resipiscat, qui devoratus est, rursum possit evomi, sicut Ionas». PG. T. 12. Col. 335D—336A.

[405] In Lev. hum. 9, 8: «Nihil desperandum est his qui compugnuntur et convertuntur ad Dominum. Non enim superat bonitatem. Dei malitia delictorum». PG. T. 12. Col. 520D—521A. Cfr.: In Iud. hom. 3, 2. PG. T. 12, col 963B; In Lev. 16, 2. PG. T. 12. Col. 561A.

[406] Contra Celsum III, 51: «Οὗτοι ὡς ἀπολωλότας καὶ τεθνηκότας τῷ θεῷ τοὺς ὑπ' ἀσελγείας ἤ τινος ἀτόπου νενικημένους ὡς νεκροὺς πενθοῦσι, καὶ ὡς ἐκ νεκρῶν ἀναστάντας, ἐὰν ἀξιόλογον ἐνδείξωνται μεταβολήν, χρόνῳ πλείονι τῶν κατ' ἀρχὰς εἰσαγομένων ὕστερόν ποτε προσίενται, εἰς οὐδεμίαν ἀρχὴν καὶ προστασίαν τῆς λεγομένης ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ καταλέγοντες τοὺς φθάσαντας μετὰ τὸ προσεληλυθέναι τῷ λόγῳ ἐπταικέναι. GrchSch. 2. S. 247, 22–248, 5. PG. T. 11. Col. 988B—C. F. Loofs по поводу этих слов замечает, что Ориген возможность принимать обратно отлученных прелюбодеев считает общей христианской практикой. См.: Leitfaden der Dogmengeschichte[4], § 29, 2b. S. 208, Anm. 2.

[407] In Lev. 11, 2. PG. T. 12. Col. 533C, D: «Si aliquis est qui forte praeventus est in hujuscemodi peccatis, admonitus nunc verbo Dei, ad auxilium confugiat poenitentiae: ut si semel admisit, secundo non faciat, aut si et secundo, aut etiam tertio praeventus est, ultra non addat». Однако в Lev. hom. 16, 2 читаем: «In gravioribus criminibus» semel tantum poenitentiae conceditur locus». PG. T. 12. Col. 561A.

[408] Sel. in ps. hom. 1, 5. PG. T. 12. Col. 1328B. Cfr.: in Ier. hom. 19, 9. Здесь Ориген представляет двух прелюбодеев — одного кающегося, другого — отчаявшегося — и спрашивает: «τίνα λέγεις ἐλπίδας ἔχειν παρὰ θεῷ; ἆρ' ἐκεῖνον τὸν πορνεύσαντα καὶ μὴ φροντίσατα, αλλ' ἀπαλγοῦντα ὡς καὶ παραδόντα αὐτὸν τῇ ἀσελγείᾳ ἢ τοῦτον τὸν μετὰ τὴν μίαν ἁμαρτίαν πενθοῦντα, θρηνοῦντα, οὗτος (δηλονότι) ἐλπίδων (κρειττόνων) ἐστίν. PG. T. 13. Col. 521B—C. GrchSch. 6. S. 191, 31–192, 3.

[409] Sel. in ps. hom. 4, 2. PG. T. 12. Col. 1533B—C.

[410] In Lev. hom. 14, 4; In Num. hom. 19, 3; In Ies. N. hom. 7, 6; In Iud. hom. 2, 5; In ps. 37 hom. 1, 2. PG. T. 12. Col. 558B—C, 724C, 861A—B, 961A—B, 1375A; In Ier. hom. 1, 3; hom. 18, 14; hom. 19, 9; In Ezech. hom. 12, 3. PG. T. 13. Col. 257B—C, 492B—C, 521C—D, 755C—D

[411] «Ἡ Ἱερουσαλὴμ εἰς τὴν ἐκκλησίαν μεταλαμβάνεται, ἥτις ἐστὶ πόλις τοῦ θεοῦ, οἰκοδομηθεῖσα ἐκ λίθων ζώντων, αφ' ἧς τις ἁμαρτάνων ἐκβάλλεται παραδιδομένος Ναβουχοδονόσορ, τῷ σατανᾷ. In Ierem. fragm. 48. GrchSch. 6. S. 222, 7–10. PG. T. 13. Col. 577A. Cfr.: in. Ies. N. hom. 21, 1: «Neque dicimus de iis qui manifeste et evidenter criminosi sunt, ut non de Ecclesia expellantur». PG. T. 12. Col. 929 A.

[412] «Ἴστω δὲ ὁ τῆς Ἱερουσαλὴμ ἐκβληθεῖς ὡς, ἐὰν μὴ ποιήσηχρόνον αὐτάρκη πράττων ἔξω τῆς ἐκκλησίας ἃ δεῖ, οὐκ ἐπάνεισιν ἐπὶ τὴν ' Ιερουσαλήμ. Δεῖ δὲ αὐτὸν ἔξω γεγονότα μὴ

ἀμελεῖν τοῦ οἰκοδομεῖν οἰκίαν καὶ φυτεύειν παραδείσους. Ταῦτα γὰρ μὴ ποιῶν μηδὲ πληρώσας, τὸν συμβολικὸν ἀριθμὸν τῶν ἐτῶν τῶν ἑβδομήκοντα σαββάτου καὶ ἀναπαύσεως ὄντα, οὐκ ἐπάνεισι κοινωνήσων τῇ ἐκκλησίᾳ, μένει δὲ καταδεδικασμένος ἔξω τῆς Ἱερουσαλήμ. In Ierem. fragm. 48. GrchSch. 6. S. 222, 14–22. Cfr.: in Ezech. hom. 3, 8. PG. T. 13. Col. 694D.

[413] In Iud. 3, 2: «Quanto tempore deliquisti, tanto nihilominus tempore humilia te ipsum Deo. Et satisfactio ei in confessione poenitentiae». PG. T. 12. Col. 963B.

[414] Архим. Сильвестр. Учение о Церкви в первые три века. С. 259.

[415] Comment. in epist. ad Roman, lib. IV, 6: «Apostolus peccatorem tradebat in interitum carnis, ut spiritum faceret salvum, hoc est, ut moreretur peccato et vivetur Deo». PG. T. 14. Col. 1068C.

[416] In psal. 37 hom. I, 2: «Tradi ergo in interitum carnis tale est, ut emoriatur sensus carnalis in nobis, et non vivat carnis cupiditas in eo». PG. T. 12. Col. 1375B.

[417] In Lev. hom. 14, 4: «Tradidi in interitum carnis, hoc est in afflictionem corporis, quae solet a poenitentibus expendi, eumque carnis interitum nominavit, qui tamen carnis interitus, vitam spiritui conferat». PG. T. 12. Col. 558C.

[418] «In prima Epistola ejectum eum, qui fuerat incesti scelere pollutus... in secunda jam revocat». PG. T. 14. Col. 834B. Достойно внимания, что, по словам Тертуллиана, представители снисходительного направления в его время полагали «apostolum Paulum in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedisse, quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiarit». De pudic. C. 13. CSEL, 20, 1. P. 243, 2–4.

[419] Ibid. «Quod utique non faceret, nisi processu temporis dignos in eo fructus pervidisset, et quod jam caro interitum, quem designaverat Apostolus suscepisset, peccato scilicet et vitiis mortua, ut ita demum viveret Deo. PG. T. 14. Col. 834B–C.

[420] In Ez. hom. 3, 8: «Iuste autem proicitur, qui digna fecit abjectione ut auferatur a populo Dei et eradicetur ab eo et tradatur satanae. Et in praesenti quidem potest quis egrediens de populo Dei rursum per poenitentiam reverti». PG. T. 13. Col. 694D.

[421] Vgl.: Stufler. Zeitschr. für kathol. Theologie. 1907. S. 225–226.

[422] In psal. 37 hom. I, 1: «...Et hi omnes qui post apostolos in Ecclesia positi sunt, quibusque curandorum vulnerum disciplina commissa est, quos voluit Deus in Ecclesia sua esse medicos animarum». PG. T. 12. Col. 1369B–C.

[423] De orat. C. 28, 9: «Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὡμιωμένοι, ἱερεῖς ὄντες κατὰ τὸν «μέγαν» «ἀρχιερέα», ἐπιστήμην λαβόντες τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας, ἴσασιν, ὑπὸ τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι, περὶ ὧν χρὴ ἀναφέρειν θυσίας ἁμαρτημάτων καὶ πότε καὶ τίνα τρόπον, καὶ γινώσκουσι, περὶ ὧν οὐ χρὴ τοῦτο ποιεῖν. PG. T. 11. Col. 529A. GrchSch. 3. S. 381, 2–6.

[424] In Lev. hom. 5, 3: «Consequens est, secundum imaginem ejus, qui sacerdotium Ecclesiae dedit, etiam ministri et sacerdotes Ecclesiae peccata populi accipiant, et ipsi imitantes magistrum, remissionem peccatorum populo tribuant». PG. T. 12. Col. 451C.

[425] De orat., 28, 9: «τὸ νοηθῆναι τὴν δι' ἀνθρώπων ἄφεσιν ὑπὸ θεοῦ γινομένην ἀνθρώποις ἁμαρτημάτων. PG. T. 11. Col. 528D. GrchSch. 3. S. 380, 23–24.

[426] In Ioan. T. VI; (59), 38, 304. GrchSch. 10. S. 168, 20. PG. T. 14. Col. 304B.

[427] In Lev., hom. 14, 3. PG. T. 12. Col. 556A.

[428] Comm in Matth. T. 12, 14. PG. T. 13. Col. 1013B–C.

[429] С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 244.

[430] Ориген весьма определенно говорит, что при отправлении церковной дисциплины могут быть злоупотребления, «quando sine judicio et sine ratione non propter peccata quae faciunt, excommunicant quosdam, sed propter aliquem zelum et contentionem prohibent intrare frequenter et meliores quam sunt ipsi». — In Matth. comment. ser. 14. PG. T. 13. Col. 1620B. Stufler в речах Оригена о справедливости при применении власти вязать и решить видит отголосок его личных обид со стороны несправедливого епископа. См.: Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 198.

[431] In Lev. 5, 3: «Decent ergo et ipsi Ecclesiae sacerdotes ita perfecti esse, ut in officiis semper sacerdotalibus eruditi, ut peccata populi in loco sancto, in atriis tabernaculi testimonii, ipsi non peccando consumant». PG. T. 12. Col. 451C–D. Толкование А. Катанского, по которому «под узами собственных грехов нужно разуметь не преступления священника

против нравственности, или, иначе, не грехи его как частного лица, а преступления против веры и церковных правил или преступления как лица иерархического» («Догматическое учение о семи церковных Таинствах в творениях древнейших отцев и писателей Церкви до Оригена включительно». СПб., 1877. С. 247, прим.), — представляется нам весьма искусственным.

[432] De orat. C. 28, 8. PG. T. 11. Col. 528C. GrchSch. 3. S. 380, 8 ff.

[433] Ibid. C. 28, 10. PG. T. 11. Col. 529B. GrchSch. 3. S. 381, 12–18.

[434] Такой взгляд решительно высказан K. Holl'ем. См.: Enthusiasmus und Bussgewalt. S. 232–233. Ср.: Rolffs E. Das Indulgenz — Edict. TU 11, 3. S. 127.

[435] Таково мнение Redepenning'a. См.: Origenes. Bonn. 1841. Bd. 2. S. 416. Иные в приведенных словах видят запрещение прощать смертные грехи простому священнику — смертные грехи может прощать только епископ. См. об этом у Stufler'a (Zeitschr. für kathol. Theologie. 1907. S. 218–219).

[436] См.: Смирнов С. И. Духовный отец. С. 243.

[437] Vgl.: Schanz. Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1897. S. 49. Vgl.: Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt. S. 233–234.

[438] In Lev. hom. 14, 3: «Exiit a veritate, exiit a timore Dei, a fide, a charitate, sicut superius diximus, quomodo per haec quis exeat de castris Ecclesiae, etiamsi per episcopi vocem minime abjiciatur. Sicut e contrario interdum sit, ut aliquis non recto judicio eorum, qui praesunt Ecclesiae depellatur, et foras mittatur... Et ita sit ut interdum ille qui foras mittitur, intus sit: et ille foris, qui intus retinere videtur». PG. T. 12. Col. 556A. Cfr.: In Matth. comment., ser. 14. PG. T. 13. Col. 1620: «quamvis vetiti, tamen intrant et haereditant regnum coelorum».

[439] In Ies. Nav. hom. 3, 5: «Nemo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, id est extra Ecclesiam nemo salvatur». PG. T. 12. Col. 841C—842A. В этих словах напрасно было бы усматривать какое-либо противоречие со словами, приведенными в предыдущем примечании, там особенно следует обратить внимание на слова: «non recto judicio eorum, qui praesunt Ecclesiae depellatur», то есть речь идет о злоупотреблении, которое показывает, что носителем «власти ключей» овладели врата ада. Cfr.: in Matth. comment., ser. 14. PG. T. 13. Col. 1620B.

[440] По мнению Rolffs'a (Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 127), в этих словах Ориген полемизирует именно с Каллистом. Такую же тенденцию в словах Оригена усматривает и E. Preuschen. См.: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1910. S. 154.

[441] De orat. 28, 9. PG. T. 11. Col. 528D—529A. GrchSch. 3. S. 380–381.

[442] С. И. Смирнов утверждает, будто, рассуждая о власти вязать и решить, Ориген «не считал обладателями ее всех епископов, которых он называет священниками (ἱερεῖς, sacerdotes), необходимым условием для этого он признавал личную святость и благодатное озарение — духовность». — Духовный отец. С. 259–260.

[443] In Judic. hom. 2, 5: «Vides ergo, quia non solum per apostolos suos. Deus tradidit delinquentes in manus inimicorum, sed et per eos, qui ecclesiae praesident et potestatem habent non solum solvendi; sed et Ligandi». PG. T. 12. Col. 961A.

[444] Решительно это мнение высказывает Stufler: «De orat.» 28, tadelt Origenes einige Bischöfe, nicht deswegen, weil sie überhaupt die Sünden der Unzucht, des Ehebruchs und Götzendienstes nachlassen, sondern weil sie sich rühmen, dies zu vermögen «διὰ τῆς εὐχῆς», durch ihr Gebet allein, ohne vorausgegangene vollwertige Bussleistung». Zeitschr. für katholische Theol. 1907. S. 220–221. При таком понимании слов Оригена его упреку не подпадает даже и Каллист, который объявлял в своем эдикте о прощении грехов против целомудрия только paenitentia functis. Можно предположить, что на Востоке в первой половине III века встречалась (конечно, в виде злоупотребления) даже более снисходительная практика, чем какую установил в Риме Каллист. Такое предположение и делает Stufler (Ibid. S. 227–228).

[445] См. об этом у Stufler'a (Zeitschr. für kathol. Theol. 1907. S. 224 flg.), который выражается весьма энергично: Es besteht aber kein Grund, dem Origenes auch diese Häresie aufzubürden.

[446] Однако в течение нескольких веков некоторые писатели выражают требования от лица, разрешающего грехи, особых качеств нравственных; нередко также власть ре-

шить и вязать приписывается лицам положения не иерархического. См. об этом у С. И. Смирнова: «Духовный отец». С. 170–172. Здесь приводятся слова Варсонуфия Великого, и автор справедливо считает их личным мнением. См. также с. 200–208. Некоторая распространенность этого мнения если не понятна догматически, то вполне понятна психологически, но мы пишем историю догмата, а не историю покаяния.

5

УЧЕНИЕ О ЦЕРКВИ СВ. КИПРИАНА КАРФАГЕНСКОГО

[1] De pudic. C. 9: «Iam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus... patri satisfacient». CSEL, 20, 1. P. 237, 1–3; «Aut et cetera delicta pariter capitalia concedi opportebit aut paria quoque eorum moechiam et fornicationem inconcessibilia servari». P. 238, 21–23. Ср. замечания о смысле возражения Тертуллиана у Döllinger'a: «Hippolytus und Kallistus». S. 130; Rolffs. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 75 и Anm. 1. Ср. также немецкий перевод Kellner'a: Tertullians sämtliche Schriften. Bd. 1. Köln, 1882. S. 417.

[2] При написании своего очерка, кроме общих курсов и уже цитированных исследований, мы пользовались следующими трудами, посвященными исключительно св. Киприану: Ioh. Ed. Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. Hamburg und Gotha. 1839; Dr. Friedrich Wilhelm Rettberg. Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Carthago. Gottingen, 1831; Iohannes Peters. Der heilige Cyprian von Karthago, Bischof. Kirchenvater und Blutzeuge Christi, in seinem Leben und Wirken dargestellt. Regensburg, 1877; Lic. Bernhard Fechtrup. Der hl. Cyprian. Sein Leben und seine Lehre. Münster, 1878; Dr. Ioseph. Hub. Reinkens. Die Lehre des heiligen Cyprian von der Einheit der Kirche. Würzburg, 1873; Friedrich Böhringer. Cyprianus, Bischof von Karthago, der das moderne spezifisch hierarchische Episcopat im Kampfe um seine Würde und sein Recht. Die alte Kirche. 4-ter Teil. Stuttgart, 1874; Свящ. Алексей Молчанов. Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви. Казань, 1888; Dr. Bernhard Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche nach Lehre des hl. Cyprian. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. Bd. VIII, Heft. 3. Paderborn, 1908; E. Michaud. L' ecclésiologie de St. Cyprien. Revue internationale de théologie. 1905. P. 34–54; 1906. P. 125–130; Hugo Koch. Cyprian und der römische Primat. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgeg. von Adolf Harnack und Karl Schmidt. XXXV, 1. Leipzig, 1910; Dr. Anton Seitz. Cyprian und der römische Primat oder Urchristliche Primatsentwicklung und Hugo Kochs modernistisches Kirchenrecht. Regensburg, 1911.

[3] Epist. ad plebem. 43–34. C. 3. P. 592. Ч. 1. С. 190; Epist. 52–42 ad Cornel. C. 2. P. 618. Ч. 1. С. 212. В цитатах из писем Киприана мы будем ставить двойную их нумерацию: первая цифра обозначает № письма в CSEL, vol. III pars 2, а вторая — в русском переводе, изданном Киевской духовной академией, изд. 2-е, Киев, 1891. Буква «р» ставится перед указателем страницы латинского издания, а буква «ч» — часть творений в русском переводе.

[4] Le fond de son caractère peut se résumer dans ces deux mots: Paix et Unité. E. Michaud. Revue internationale de théologie. 1905. P. 34. Vgl.: Seeberg. Studien zur Gesch. des Begr. der Kirche. S. 84; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 4.

[5] Подробно см. у Poschmann'a: Der Kirchenbegriff des hl. Cyprian und die altere Tradition. Op. cit. S. 61 ff. Ср. замечание Гарнака: Dogmengeschichte. I. S. 405.

[6] Epist. 66–54 ad Pupian. C. 1. P. 727. Ч. 1. С. 302. Cfr.: C. 5. P. 730. C. 305. Cfr.: Epist. 59–47. C. 5. P. 672. Ч. I. C. 255.

[7] Idem. 66–54 ad Pupian. C. 9. P. 733. Ч. I. C. 307–308.

[8] Idem. 48–39 ad Cornelium. C. P. 608. Ч. I. C. 203–204. Господь Бог сделал Корнелия епископом: Epist. 52–43 ad Antonian. C. 8. P. 629. Ч. I. C. 221. Корнелий сделан епископом по определению (judicio) Бога и Христа Его (Idem. C. 222), по воле Божией: P. 630, 3. C. 223. C. 9. P. 630–631. C. 224–225.

[9] Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 3. P. 471. Ч. I. C. 110, 111; Epist. 71–58 ad Quintum. C. 3. P. 774. Ч. 1. C. 328.

[10] Epist. 33–17 ad laps. C. 1. P. 566. Ч. I. C. 139. Cfr.: Epist. 42–36 ad Cornel. C. 3: «unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam». P. 602, 18–19. Ч. I. C. 199. Мысль об апостольском преемстве епископата ясно выразил и один из епископов, присутствовавших на Карфагенском Соборе 256 года: «Clarus a Mascula dixit: Manifesta est sententia Domini nostri Iesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam Domini gubernantes». Sent. 79. P. 459. Нужно еще отметить, что в словах Христа (Мф. 16, 18–19) Киприан видит лишь мысль об основании епископата вообще. Всякий епископ есть как бы преемник апостола Петра. Подобным же образом рассуждал и Фирмилиан Кесарийский в письме к Киприану. Сославшись на Евангелие (Мф. 16, 19; Ин. 20, 22–23), он продолжает: «Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt». Epist. 75. C. 16. P. 820–821. Ч. I. C. 383.

[11] «Христос сказал апостолам, а через это и всем начальствующим (praepositos), преемственно поставляемым на место апостолов (qui apostolis vicaria ordinatione succedunt): *слушаяй вас, Мене слушает; и отметаяйся вас, Мене отметается; отметаяйся же Мене, отметается Пославшего Мя* (Лк. 10, 16)». Epist. 66–54 ad Pupian. C. 4. P. 729–730. Ч. 1. C. 304. Cfr.: Epist. 69–62 ad Magn. C. 5: «Ordinationi suecedanea praesidens». P. 753, 21–22. Ч. 1. C. 364.

[12] Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 3. P. 471. Ч. 1. C. 110.

[13] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 20. P. 794. Ч. I. C. 345.

[14] Epist 73–60 ad Iubajan. C. 22. P. 796, 7: «Qui fidei et veritati praesumus». Ч. I. C. 347.

[15] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 10. P. 803, 13 sqq. Ч. I. C. 358–359.

[16] Значение епископа для общины изображают: Dr. Johann Adam Möhler («Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus, dargestellt in Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte». Tübingen, 1843. S. 175 ff., особ. 187–195); Poschmann («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 6.).

[17] Epist. 66–54 ad Pupian. C. 8. P. 733. Ч. I. C. 307. Потому напрасно льстят себе те, кои, не имея мира со священниками, думают своею вкрадчивостью расположить некоторых к тайному общению с собой.

[18] Epist. 76–62 ad Magnum. C. 5. P. 753. Ч. I. C. 364.

[19] Epist. 66–54 ad Pupian. C. 5. P. 730. Ч. I. C. 304.

[20] Epist. 5–27 ad presbyt. et diac. C. 2. P. 510. Ч. I. C. 173: «Диаконы — служители епископского звания в Церкви»; Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 3. P. 471. Ч. I. C. 110, 111: «В противном случае преслушника воли епископа нужно отлучить от общения и предать суду»; Epist. 34–18 ad presb. et diac. C. 3. P. 570. Ч. 1. C. 142: «Восставшие на епископов да не будут с епископами». Epist. 40–34. C. 5. Ч. I. C. 193. P. 594–595.

[21] Epist. 4–3 ad Pompon. C. 4. P. 476. Ч. 1. Cc. 107.

[22] Epist. 4–3 ad Pompon. C. 4. P. 476. Ч. 1. C. 107; Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 1. P. 469–470. Ч. I. C. 109; Epist. 59–47 ad Cornel. C. 4. P. 670. Ч. I. C. 253; Epist. 66–54 ad Pupian. C. 3. P. 728. Ч. I. C. 303.

[23] Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 2. P. 471. Ч. 1. C. 110.

[24] Epist. 59–47 ad Cornel. C. 5. P. 672. Ч. 1. C. 254–255.

[25] Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 1. P. 470. Ч. 1. C. 109.

[26] De unitate eccles. C. 18. P. 226. Ч. 2. C. 192. Здесь же есть еще указание на царя Озию, который взял кадильницу и не захотел повиноваться и уступить священнику Азарии, возбранявшему ему это, за что поражен был прокозою на челе — намечен (notatus) оскорбленным Богом на той части тела, на которой помазываются (signantur) угождающие Господу. P. 226–227.

[27] Epist. 66–54 ad Pupian. C. 6. P. 730–731. Ч. 1. C. 305.

[28] Epist. 3–4 ad Rogatian. C. 3. P. 471–472. Ч. 1. C. 111. Ср.: Epist. 66–54 ad Pupian. C. 5: «Расколы и ереси происходили и происходят в том случае, когда епископу, которому одному предоставлено начальство над Церковью (qui unus est et ecclesiae praeest), некоторые по гордой самонадеянности оказывают презрение, когда человека,

почтенного удостоением Бога, люди почитают недостойным. А это что за чрезмерная гордость, что за высокомерие сердца и надменность ума — звать на свой суд начальствующих и священников!» — P. 730. Ч. 1. С. 304. «Ведь не от чего другого произошли ереси и родились расколы, как от того, что не оказывают повиновения священнику Божию и не признают наместником Христовым (vice Christi) в Церкви одного священника и судии, поставленного на известное время». Epist. 59–47 ad Cornel. C. 5. P. 672. Ч. 1. С. 254. Cfr.: De unit eccles. C. 10. P. 218. Ч. 2. С. 184.

[29] Epist. 59–47 ad Cornel. C. 7. P. 674. Ч. 1. С. 256.

[30] Ad Philad 8; Tral 7; Contra haeres. IV. 33, 7. Воззрения древних церковных писателей на источник ересей изложены в книге Seitz'a «Die Heilsnotwendigkeit der Kirche». S. 84–86. Ср. и 87 ff. Vgl.: Harnack. Dogmengeschichte[4]. I. S. 423.

[31] Cfr.: Tertull. De praescr. C. 6: «Quorum opera sunt adulterae doctrinae». PL. T. 2. Col. 20B.; De monogam. C. 2: «Adversarius spiritus... primo regulam adulterans fidei». PL. T. 2. Col. 980–981. Cfr.: Irenaeus. Contra haeres. III. 24, 1–2.

[32] Подробно учение св. Киприана о епископе изложено у свящ. А. Молчанова. См.: Св. Киприан Карфагенский. С. 208–248; также у Huther'a («Cyprians Lehre von der Kirche». S. 59 ff.). Мы ограничиваемся схематическим изложением. Впрочем, о епископе у нас будет речь и дальше.

[33] Epist. 33–17 ad laps. C. 1: «Ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus constituta». P. 566, 15–16. Ч. 1. С. 139.

[34] Epist. 14–27 ad presb. et diac. C. 1. P. 510. Ч. 1. С. 172; Epist. 19–13 ad cler. C. 1. P. 525. Ч. 1. С. 152; Epist. 34–18 ad presb. et diac. C. 1. P. 568–569. Ч. 1. С. 141.

[35] Epist. 14–27 ad presb. et diac. C. 4. P. 512. Ч. 1. С. 175.

[36] Epist. 59–47 ad Cornel. C. 19. P. 689. Ч. 1. С. 271.

[37] Гарнак говорит, что места, в которых Киприан определял Церковь как constituta in episcopo et in clero et in omnibus credentibus, относятся к раннейшему времени, когда он сам, в сущности, держался старого понятия о Церкви. Определение же Церкви как общины, управляемой епископом, есть произведение новацианского кризиса. См.: Dogmengeschichte[4]. I. S. 417, Anm. 2.

[38] Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 34.

[39] Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 558: «Er (Cyprian) zeigt sich also als Vertreter der Autonomie der Gemeinde, in einer Zeit, in welcher nach unserer Darstellung der Geschichte der Gedanke daran nicht mehr zu erwarten wäre». Cfr.: Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 950: «Wir erkennen hierin (ep. 33–17. C. 1) einen Rest der alten Gemeindeautonomie».

[40] Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 950.

[41] Seeberg R. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 34–35. Но ср. суждение об этом Poschmann'a: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 64, Anm. 2. Также см. S. 6, Anm. 2.

[42] Ritschl. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 559: «Mit dem angeführten Grundsatz über die Harmonie von Bischof, Klerus, Gemeinde hat jedoch Cyprian seine eigentliche Ansicht nur sehr schwach maskirt».

[43] Epist. 33–17 ad laps. C. 1. P. 566. Ч. 1. С. 139.

[44] Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 950.

[45] L'évêque est donc l'organe de l'église, mais il n'est pas l'église; il est le symbole visible de son unité, mais il n'est pas l'unité même... E. Michaud. L' ecclésiologie de St. Cyprien. Revue internationale de théologie, 1905. P. 37.

[46] Cfr.: суждения Michaud. la notition de l'ordre dans l'église non de l'ordre factice qui résulte de la phantaisie et de l'absolutisme des chefs, mais de l'ordre vérilable, fondé sur le maintien de la doctrine et des institutions du Christ. Revue internal, de théol., 1905. P. 34. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 422, not. 2.

[47] В начале своего исследования мы уже характеризовали эту древнехристианскую мысль о единстве Церкви. Православные и католические ученые всегда защищают то положение, что Христова Церковь всегда мыслила себя как единое целое. Краткие замечания об этом сознании Церкви до Киприана Карфагенского см. в исследовании священника А. Молчанова: «Св. Киприан Карфагенский». С. 187–190. Несколько подробнее с указанием литературы об этом говорят Poschmann: «Die Sichtbarkeit

der Kirche». S. 71–75; Möhler: «Die Einheit in der Kirche». S. 213–220. Сюда же нужно отнести своеобразную протестантскую теорию Зома.

[48] К такому же почти результату приходит и Poschmann («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 75). То же говорит и Möhler («Die Einheit in der Kirche». S. 222): «Было ясно и систематически высказано то, что уже издавна было в Церкви; ибо ведь кто после всего изложенного развития может еще утверждать, что теперь в Церковь проникло новое учение, новое явление или даже что один Киприан и его сочинение о единстве Церкви ввело это учение в Церковь?» См. у Poschmann'a (S. 75, Anm. 2) мнения других ученых. Ср. Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte[4]. § 29, 1. S. 204.

[49] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 2. P. 800. Ч. 1. С. 351.

[50] De vanitate idolorum. C. 14. P. 31. Ч. 2. С. 8–9.

[51] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 13. P. 787. Ч. 1. С. 339.

[52] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 20. P. 794. Ч. 1. С. 345; Epist. 45–36 ad Cornel. C. 1. P. 599. Ч. 1. С. 197.

[53] Epist. 65–45 ad Epictetum. C. 5. P. 725. Ч. 1. С. 245. Cfr.: Epist. 42–36 ad Cornel. C. 1. P. 600. Ч. 1. С. 197.

[54] De oratione dominica. C. 30. P. 288–289. Ч. 2. С. 221. Cfr.: C. 23. P. 284–285. С. 217.

[55] De unitate ecclesiae c. 6. P. 215. Ч. 2. С. 181.

[56] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 5. P. 753. Ч. 1. С. 363–364.

[57] Epist. 43–34 ad plebem. C. 5. P. 594. Ч. 1. С. 192. То же самое и в De unitate eccles. C. 23. P. 231. Ч. 2. С. 197. Ср.: c. 4. P. 214. С. 180. Апостол Павел словами Еф. 4, 4–6 показывает таинство единства (sacramentum unitatis).

[58] De unitate ecclesiae. C. 8. P. 217. Ч. 2. С. 182.

[59] De unitate eccles. C. 6. P. 216. Ч. 2. С. 180; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 2. P. 751. Ч. 1. С. 361–362; Epist. 52–42 ad Cornel. C. 1. P. 617. Ч. 1. С. 212; Epist. 74–61 ad Pomp. C. 6. P. 804. Ч. 1. С. 354–355.

[60] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 6. P. 804. Ч. 1. С. 354–355.

[61] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 11. P. 786. Ч. 1. С. 338.

[62] Epist. 52–42 ad Cornel. C. 1. P. 617. Ч. 1. С. 211–212. Здесь св. Киприан разумеет Еф. 5, 31–32.

[63] Epist. 63–63 ad Caecil. C. 12. P. 711. Ч. 1. С. 396.

[64] Epist. 63–63 ad Caecil. C. 13. P. 711. Ч. 1. С. 396–397. «Потому-то при освящении Чаши Господней нельзя приносить ни одной воды, ни одного вина. Если бы было приносимо одно вино, то Кровь Господня осталась бы без нас, а если бы приносима была одна вода, то народ остался бы без Христа. И потому Таинство духовное и Небесное совершается только тогда, когда то и другое смешивается и неразрывно соединяется одно с другим» (P. 711–712).

[65] Epist. 63–63 ad Caecil. C. 13. P. 712. Ч. 1. С. 397. Ср.: Didach. X, 5.

[66] Epist. 45–36 ad Caecil. C. 1. P. 599. Ч. 1. С. 197.

[67] De unitate eccl. C. 23. P. 231. Ч. 2. С. 197. Cfr.: C. 5, 12, 23. P. 214, 220, 230. С. 180, 186, 196; Epist. 41–35 ad Cornel. C. 3: «Catholicae ecclesiae corpus unum.». P. 598. Ч. 1. С. 196; Epist. 66–54 ad Pupian. C. 8. P. 732. Ч. 1. С. 306–307.

[68] «Когда Господь называет Телом Своим хлеб, составленный из соединения многих зерен, то тем указывает, что народ наш, которого Он принял образ, составляет одно целое; и когда Кровью Своею называет вино, выжатое из виноградных кистей и многих ягод и сдавленное в одно, то тем означает, что и стадо наше так же составлено из смешения многих, скрепленных в одно». — Epist. 69–62 ad Magnum. C. 5. P. 754. Ч. 1. С. 364.

[69] Epist. 66–54 ad Pupian. C. 7. P. 732. Ч. 1. С. 306.

[70] Epist 36. C. 4: «Corpus totius ecclesiae, cujus per varias quasque provincias membra digesta sunt». P. 575. Ч. 1. С. 155.

[71] De unitate eccl. C. 6. P. 214. Ч. 2. С. 181; Epist. 74–61 ad Pomp. C. 11. P. 809. Ч. 1. С. 359: «Церковь, в таинственное подобие единому ковчегу, основана на Господнем единстве. Апостол Петр (1 Пет. 3, 20) ссылался на ковчег Ноев, именно доказывая и защищая церковное единство и свидетельствуя, что единый ковчег Ноя был прообразом единой Церкви». — Epist. 69–62 ad Magn. C. 2. P. 751. Ч. 1. С. 362.

[72] De unitate eccl. C. 8. P. 217. Ч. 2. С. 183; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 4. P. 752–753. Ч. 1. С. 363.

[73] De unitate eccl. C. 8. P. 217. Ч. 2. С. 183; Epist. 69–62 ad Magn. C. 4. P. 753–754. Ч. 1. С. 364.

[74] Epist. 74–61 ad Pompej. C. 11. P. 808. Ч. 1. С. 359; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 2. P. 751. Ч. 1. С. 361–362.

[75] Epist. 63–63 ad Caecil. C. 12. P. 711. Ч. 1. С. 396.

[76] De unitate eccl. C. 4. P. 213. Ч. 2. С. 179; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 2. P. 750–751. Ч. 1. С. 361.

[77] De unitate ecclesiae. C. 7. P. 215–216. Ч. 2. С. 181–182.

[78] Epist. 66–54 ad Pupianum. C. 8. P. 733. Ч. 1. С. 307. Церковь одна и делиться не может. Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 4. P. 802. Ч. 1. С. 353; Epist. 51–40 ad Cornel. C. 2. P. 615. Ч. 1. С. 207.

[79] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 6. P. 754, 15. Ч. 1. С. 364.

[80] De unitate eccl. C. 5. P. 214. Ч. 2. С. 180.

[81] De unitate eccl. C. 4. P. 212–213. Ч. 2. С. 179.

[82] Epist 70–57 ad Januar. C. 3. P. 769. Ч. 1. С. 324. Все подобные выражения собраны у Harnack'a: Dogmengeschichte[4]. I. S. 420–421, Anm. 2.

[83] Мы считаем не лишним указать и относящуюся к этому вопросу литературу. С католическим пониманием приведенного места можно познакомиться по книге Poschmann'a «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 13–21. См. также: Karl Adam. Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18 in dogmengeschichtlicher Beleuchtung. — Theologische Quartalschrift. 1912. S. 99 ff., 203 ff. — или nhel Seitz'a «Cyprian und der römische Primat». S. 30 ff. Наиболее подробное противокатолическое толкование [можно найти] в специальном труде Koch'a «Cyprian und der römische Primat». TU 35, 1. S. 6–22, 31–38. В русской литературе разбор католических ссылок на Киприана [присутствует] в «мнении на доказательства защитника Римско-католической Церкви о главенстве римского епископа». — Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, изд. под редакцией преосв. Саввы, архиеп. Тверского. Т. 2, СПб., 1885. С. 131–134; Архим. Никанор. Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в Церкви. С. 206–236; Д. Касицын. Расколы первых веков христианства. С. 162–166 (=Прибавления. Ч. 44. С. 365–370); Свящ. А. Молчанов. Св. Киприан Карфагенский. С. 254–262. Заметим еще, что чтение 4 гл. «De unit. eccl.» в разных кодексах неодинаково; позднейшие кодексы имеют ряд интерполяций, часть которых удержана и в издании Migne: PL. T. 4. Col. 499–500. См.: Michaud E. Revue internat. de théologie, 1905. P. 44–48; P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 440–447; Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 158–169; Bruders H. Mt. 16, 19; 18, 18 und Io 20, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung. — Zeitschrift für katholische Théologie. 1911. S. 93 ff.

[84] Так именно истолковывают приведенные слова из «De unit. eccl.». С. 4 почти все некатолические ученые. См.: Ritschl A. Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 573; Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 592; Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 93; Reinkens. Die Lehre des hl. Cyprian. S. 5: «Petrus ist die persönliche Veranschaulichung der Idee der Einheit». Cfr.: S. 9; Benson. Cyprian, his life, his times, his work. London, 1897. P. 198: «The origo, exordium, of unity starts (proficiscitur) from one as a manifestation or demonstration (manifestaret, monstretur) of unity». (Цит. из Poschmann'a, S. 15, Anm. 1.); Loots F. Leitfaden der Dogmengeschichte[4]. § 29, 3. S. 209. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 431; архим. Никанор, цит. соч. С. 211; свящ. А. Молчанов. Св. Киприан Карфагенский. С. 261. Решительно это же понимание защищает Koch. См.: Cyprian und der römische Primat, S. 22: «Петр есть временное начало Церкви и ее единства, но не ее происхождения в том смысле, что Церковь выросла из него и ее единство опирается на единение с ним, именно с ним. **Реальный принцип, действующая причина для Церкви и ее единства как при начале, так и после есть только Сам Христос, а не Петр**. Он есть не начало Церкви и не начало единства, но он есть нумерическое единство (unitas), с которого Христос благоволил начать Свою Церковь (ab uno incipientem disposuit, exordium ab unitate proficiscitur). Этим началом Основатель наиболее ясно показал, что Его Церковь должна быть навсегда одной и единственной. Это — и ничто другое — мысль Киприана». Cfr.: S. 11, 14, 16–17, Anm. 21, 27, 30,

43, 137–138. Тот же смысл видит Koch и в epist. 70–57. C. 3, 73–60. C. 7, S. 42–45. Но ср.: Adam K. Theologische Quartalschrift. 1912. S. 108–109, 118–119.

[85] Epist. 33–23 ad clerum. P. 565: «una fida consensio» — др. чт.: «una fide consensio». Ч. 1. С. 156.

[86] De unitate ecclesiae. C. 22. P. 230. Ч. 2. С. 196.

[87] Epist. 13–26 ad Rogatianum. C. 2. P. 505. Ч. 1. С. 168.

[88] Epist. 25–15 ad Caldon. P. 538. Ч. 1. С. 137.

[89] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 4. P. 802. Ч. 1. С. 353.

[90] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 12. P. 760. Ч. 1. С. 371. Cfr.: Epist. 71–58 ad Quintum. C. 2. P. 733. Ч. 1. С. 326–327.

[91] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 4. P. 802. Ч. 1. С. 353. Cfr.Epist. 70–57 ad Jannuar. C. 3. P. 770. Ч. 1. С. 325.

[92] De unitate eccl. C. 4. P. 213. Ч. 2. С. 179–180.

[93] De unitate eccl. C. 3. P. 211–212. Ч. 2. С. 178.

[94] De unitate eccl. C. 14. P. 223. Ч. 2. С. 189.

[95] Ibid. C. 15. P. 224. Ч. 2. С. 190. Cfr.: Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 4. P. 781. Ч. 1. С. 334: «Еретические язвы, мечи и яды, развращающие истину».

[96] De unitate eccl. C. 17. P. 226. Ч. 2. С. 191–192. Еретики — предатели веры и кафолической Церкви: Epist. 51–40 ad Cornel. C. 1. P. 615. Ч. 1. С. 205. Они нарушают чистоту Церкви прелюбодейным учением и искажают евангельскую истину. Epist. 43–34 ad plebem. C. 4. P. 593. Ч. 1. С. 192.

[97] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 4, 5. P. 781, 782. Ч. 1. С. 334–335.

[98] Подробно об этом говорит Poschmann. См.: Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 43–52. Но напрасно этот отдел Poschmann озаглавливает: «Die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche». По нашему мнению, о необходимости Церкви для спасения следует говорить в связи с вопросом о **святости** Церкви.

[99] Epist. 51–40 ad Cornel. C. 1. P. 614–615. Ч. 1. С. 205.

[100] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 749–750. Ч. 1. С. 360–361: «Если те, которые не слушают Церкви, почитаются язычниками и мытарями, то гораздо более должно считать между язычниками и мытарями возмутителей и врагов». Cfr.: Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 2. P. 800. Ч. 1. С. 351; Epist. 70–57 ad Iannuar. C. 3. P. 770. Ч. 1. С. 324–325. Cfr.: sententiae episcoporum, 11, 24, 87. P. 442, 445–446, 461.

[101] Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 24. P. 642. Ч. 1. С. 234. То же самое говорит св. Киприан и о Новате. Epist. 52–42 ad Cornel. C. 1: «Как может быть со Христом тот, кто не пребывает с невестой Христовой, не находится в Церкви Его». P. 617. Ч. 1. С. 212.

[102] De unitate eccl. C. 6. P. 214. Ч. 2. С. 181. «Можно ли представить себе, что тот находится со Христом, кто действует против священников Христовых, — отделяет себя от общения с Его клиром и народом». Ibid. C. 17. P. 226. Ч. 2. С. 191.

[103] Это воззрение, конечно, не одного Киприана. Ср. изречения древнецерковных писателей, собранные у Seitz'a («Die Heilsnotwendigkeit der Kirche». S. 21–25, 83–86). Ср.: Harnack. Dogmengeschichte[4]. I. S. 423–425.

[104] На эти слова обращает внимание Böhringer и делает весьма странное замечание: «Noch aber war die altchristliche Ansicht von der Kirche nicht ganz ausgestorben». Die alte Kirche. IV. S. 957. Но едва ли есть какие-нибудь основания объявлять эти слова древнехристианским взглядом на Церковь.

[105] De unitate ecclesiae. C. 12, 13. P. 220–222. Ч. 2. С. 186, 187, 188. Cfr.: Epist. 11–25 ad clerum et plebem. C. 3. P. 497–498. Ч. 1. С. 162.

[106] Epist. 13–26 ad Rogatian. C. 2. P. 505. Ч. 1. С. 168–169.

[107] Epist. 72–59 ad Stephan. C. 2. P. 777. Ч. 1. С. 330.

[108] De unitate ecclesiae. C. 24, 25. P. 231–232. Ч. 2. С. 197; De opere et eleemos. C. 25. P. 393. Ч. 2. С. 288.

[109] De unitate ecclesiae. C. 8, 9. P. 217, 218. Ч. 2. С. 183–184.

[110] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 6. P. 754. Ч. 2. С. 384.

[111] De oratione dominica. C. 23. P. 284–285. Ч. 2. С. 217.

[112] Epist. 45–36 ad Corne. C. 1. P. 599–600. Ч. 1. С. 197.

[113] De unitate ecclesiae. C. 14. P. 222–223. Ч. 2. С. 188, 189; De oratione dominica. C. 24. P. 285. Ч. 2. С. 217–218; Epist. 55–43 ad Antonian. C. 29. P. 647. Ч. 1. С. 239.

[114] Гарнак говорит, что эта мысль «ist ein Grundgedanke, ja die Spitze der Schrift de unitate». — Dogmengeschichte[4]. I. S. 418, Anm. 4.

[115] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 24. P. 642. Ч. 1. С. 234; Epist. 72–59 ad Stephan. C. 2: «Еретики, забывши евангельские мир и любовь, с вражескою яростью несогласия восстают против единодушного и согласного народа Божия». P. 777. Ч. 1. С. 330.

[116] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 749. Ч. 1. С. 360: «Маркиан, соединившись с Новацианом, сделался противником милосердия и благочестия». Epist. 68–55 ad Stephan. C. 4. P. 748. Ч. 1. С. 312.

[117] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 750. Ч. 1. С. 361.

[118] De unitate ecclesiae. C. 15. P. 224. Ч. 2. С. 190.

[119] Vgl.: Harnack. Dogmengeschichte[4]. I. S. 418, Anm. 4.

[120] De oratione dominica. C. 8. P. 271. Ч. 2. С. 204. О молитве одной Церкви за другую см. Epist. 62–53 ad episcop. Numid. C. 4. P. 700. Ч. 1. С. 301.

[121] Epist. 11–25 ad clerum et plebem. C. 7. P. 501. Ч. 1. С. 166

[122] Epist. 43–34 ad plebem. C. 5. P. 594. Ч. 1. С. 192.

[123] De unitate ecclesiae. C. 26. P. 232. Ч. 2. С. 198.

[124] Epist. 7–28 ad clerum. P. 485. Ч. 1. С. 176.

[125] Epist. 41–38 ad Caldon. C. 1. P. 587. Ч. 1. С. 187.

[126] Epist. 62–53 ad episcop. Numid. P. 698 sqq. Ч. 1. С. 298–300.

[127] Подробно о благотворительности в древнехристианской Церкви говорит Гарнак. См.: «Die Mission und Ausbreitung des Christentums[2]». 4-tes. Кар.: «Das Evangelium der Liebe und Hilfleistung». S. 127 ff.

[128] «Все Сирские области и Аравия, куда вы всякий раз посылаете свое пособие... все и везде радуются о единомыслии и братолюбии», — писал Дионисий Стефану, епископу Римскому. — Eusebius. History Ecclesias. VII, 5, 2. GrchSch. 9, 2. S. 638, 640. Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе, изд. Казанской духовной академии. Казань, 1900. С. 59.

[129] См. Василия Великого письмо 66 (70). — Творения. Ч. 6, изд. 4. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. С. 151.

[130] Epist. 60–53. P. 698 sqq. Ч. 1. С. 298, 299, 300, 301. О нравственном единстве христиан см. еще Epist. 37–29 ad Moys. et Maxim. C. 1. Св. Киприан пишет исповедникам: «И мы некоторым образом находимся там с вами в темнице; будучи так соединены с вами сердцем, почитаем себя чувствующими вместе с вами сладость Божественного посещения. Нераздельная любовь ваша делает нас участниками вашей чести, и дух не позволяет отделиться от вас преданностью». P. 576. Ч. 1. С. 176–177.

[131] Epist. 66–54 ad Pupian. C. 8. P. 733. Ч. 1. С. 307

[132] De unitate ecclesiae. C. 5. P. 214, 1–2. Ч. 2. С. 180. Латинский текст этого места таков: «Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur». Этот текст переводится и толкуется различно. Различные немецкие переводы собраны у Poschmann'a. См.: Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 8–9, Anm. Ср.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 27–28, Anm. 2. Русский перевод — «целостно в нем участвует» — не имеет определенного смысла. Мы даем перевод, сообразуясь с контекстом.

[133] Koch находит возможным к епископату относить и дальнейшие аналогии солнечного луча, дерева, ручья. См.: Cyprian und der römische Primat. S. 25, 28, 29. Cfr.: S. 138–139.

[134] Epist. 43–34 ad plebem. C. 5. P. 594. Ч. 1. С. 192.

[135] Epist. 55–43 ad Anionian. C. 24: «Episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus». P. 642, 14–15. Ч. 1. С. 235.

[136] Epist. 68–55 ad Stephan. C. 4. P. 747. Ч. 1. С. 312.

[137] Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 24. P. 643. Ч. 1. С. 235. Оставить союз с епископами — значит порвать связь с Церковью и быть вместе с еретиками и раскольниками: Epist. 52–42 ad Cornel. C. 4. P. 620. Ч. 1. С. 214.

[138] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 26. P. 798. Ч. 1. С. 349; Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 8: «Со-епископы, которых весь сонм по всему свету пребывает в единодушном согласии». P. 629. Ч. 1. С. 221.

[139] Epist. 68–55 ad Stephanum. C. 3. P. 746. Ч. 1. С. 311.

[140] См. Epist. 17–11 ad pleb. C. 3. P. 523, 4. Ч. 1. С. 130; Epist. 44–35 ad Cornet. C. 1. P. 598, 1. Ч. 1. С. 195; Epist. 48–39 ad Cornel. C. 2. P. 606, 18. Ч. 1. С. 202. C. 4. P. 608, 2. C. 203; Epist. 59–47 ad Cornel. C. 5. P. 672, 6. Ч. 1. С. 255; Epist. 55–43 ad Antonian. C. 1, 2, 6, 7, 8, 21, 24. P. 624, 9–10, 15; 628, 6, 21; 629, 4; 639, 1; 642, 11. Ч. 1. С. 214, 219, 220, 221, 235; Epist. 68–55 ad Stephan. C. 1. P. 744, 5. Ч. I. С. 309; Epist. 72–59 ad Steph. C. I. P. 776, 12. Ч. 1. С. 329; Epist. 67–56. C. 1. P. 735, 13. Ч. 1. С. 314; Epist. 71–58 ad Quint. C. 1, 4. P. 771, 6; 774, 13. Ч. 1. С. 325, 328; Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 26. P. 798, 13. Ч. 1. С. 349. Cfr.: Sententiae episcop. P. 435,12; 8; 26. P. 441, 6; 446, 11; Epist. 49 Cornel. ad Cyprian. C. 1. P. 610, 12. Ч. 1. С. 205.

[141] Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme. P. 418. Cfr.: Ibid. P. 437 (извлечение из статьи I. Delarochelle. L'idée de l'église dans saint Cyprien. Revue d'hist. et de litt; relig. t. 1. 1896. P. 531).

[142] Eusebius. History Ecclesias. V, 16, 10. Евсевий же сообщает, что на послании Серапиона Антиохийского к Карику и Понтику были подписи многих епископов. Можно думать, что это послание принадлежит целому собору епископов. H. E. V, 19, 4. GrchSch. 9, 1. S 480.

[143] Eusebius. Cit. op. V, 23, 2; 24, 8. GrchSch. 9, 1. S. 488, 492; о соборе же — H. E. V, 25. S. 496.

[144] Перечень Соборов см. у архимандрита Сильвестра: Учение о Церкви. С. 295–300.

[145] Раскрытие «понятия о Церкви на основании самого существа явления непрерывно возникавших в ней Соборов» дает архимандрит Сильвестр. См.: Учение о Церкви. С. 301–318.

[146] Epist. 17–11 ad plebem. C. 3. P. 523. Ч. 1. С. 130–131. Epist. 26–16 ad clerum: «Это дело требует общего нашего совещания и мнения, и я не дерзаю наперед судить сам и одному себе присвоить общее дело... по даровании нам мира от Господа мы будем иметь возможность собраться вместе». P. 539. Ч. 1. С. 138. Cfr.: Epist. 24–18 ad presbyt. et diac. C. 3. P. 570. Ч. 1. С. 142.

[147] Epist. 19–13 ad clerum. C. 2, p 526. Ч. 1. С. 133. Cfr.: Epist. 35–22 ad presb. et diac. P. 571. Ч. 1. С. 152.

[148] Epist. 20–14 ad presbyt. et diac. C. 3: «Дела... я приказал прямо приостановить и отложить до нашего прибытия, чтобы потом, когда Господь дарует вам мир и мы, предстоятели (praepositi), во множестве соберемся вместе, мы могли каждое из этих дел, по совещании с вами, обсудить и исправить». P. 529. Ч. 1. С. 136.

[149] Epist. 67–56. P. 735. Ч. 1. С. 313–314.

[150] Epist. 70–57. P. 766. Ч. 1. С. 321. Ср.: Epist. 57–49 ad Cornel. P. 650. Ч. I. С. 282.

[151] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 1. P. 779. Ч. 1. С. 332. Ср.: Epist. 72–59 ad Stephan. C. 1: «Чтобы привесть в порядок и обсудить исследованием общего Собора (consilii communis) некоторые дела, мы почли нужным, возлюбленнейший брат, собравши воедино многих священников, созвать и открыть Собор, на котором многое обсуждено и порешено». P. 775. Ч. 1. С. 328.

[152] Sententiae episcoporum LXXXVII, de haereticis baptizandis. P. 435 sqq.

[153] Epist. 59–47 ad Cornel. C. 10. P. 677. Ч. 1. С. 259. Cfr.: Eusebius. Cit. op. VI, 43, 2. GrchSch. 9, 2. S. 612.

[154] Вот, например, как описывается Собор 256 г.: «Cum in unum Carthaginem convenissent kalendis Septembribus episcopi plurimi ex provincia Africa Numidia Mauritania cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte etc.» P. 435.

[155] Epist. 14–14. C. 3. P. 529. Ч. 1. С. 136. В письме к Корнелию пресвитеров и диаконов св. Киприан также отделяет по значению на Соборе от епископов: «Если число тех, которые в прошлый год судили их, соединить с пресвитерами и диаконами». Epist. 59–47. C. 15. P. 684. Ч. 1. С. 266.

[156] Eusebius. Cit. op. VI, 43, 10: «ᾧ καὶ ἐκοινωνήσαμεν λαικῷ, ὑπὲρ αὐτοῦ δεηθέντος παντὸς τοῦ παρόντος λαοῦ. GrchSch. 9, 2. S. 618, 10–11.

[157] См., напр.: Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 11–12, 26; Seitz A. Cyprian und der römische Primat. S. 75–80. Наиболее подробное опровержение католических ссылок на Киприана дает H. Koch. См.: Cyprian und der römische Primat.

[158] Можно заметить, что у Киприана нет разделения епископских кафедр на апостольские и не апостольские. Ср.: Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 420, Anm. 1.

[159] Epist. 59–47 ad Cornel. C. 14. P. 683–684. Ч. 1. С. 265. Ср. замечания H. Koch'a («Cyprian und der römisqhe Primat». S. 92–100).

[160] Ср. замечание Iordan'a в «Theologischer Literaturbericht», 1911, № 11, S. 339: «О юридическом примате Рима у Киприана, конечно, не может быть и речи».

[161] Иногда католики на факт апелляции схизматиков смотрят как на свидетельство о действительном значении римского епископа того времени. См., напр.: Bollandistarum animadversiones. Migne. PL. t. 3. Col. 1078C. Но о таком доказательстве даже и католики говорят, что «es ist ein vergebliches Bemühen». — Poschmaan. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 31, Anm. 1. Сам Poschmann признает, что Киприан прямо отрицает за римской кафедрой характер высшей апелляционной инстанции (S. 30–31). Но дальше Poschmann утверждает, будто св. Киприан считал союз с Римом conditio sine qua non епископства. Но мы уже говорили, что, по взгляду св. Киприана, епископ только тогда епископ, когда он состоит в единении с епископатом, и совершенно напрасно Poschmann понятие епископата подменяет римским епископом.

[162] Epist. 71–58 ad Quintum. C. 3. P. 773. Ч. 1. С. 327. Ср.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 47: «Cyprian erklärt, dass aus der zeitlichen Priorität keinerlei Superiorität gefolgert werden dürfe». Vgl. S. 45–47.

[163] В последнее время католическими учеными сделана попытка доказать, что письмо к Квинту имеет в виду не римского епископа Стефана, но некоторых мавританских епископов. Этот взгляд высказывает и обосновывает Dr. Iohann. Ernst («Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit. Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte», herausgeg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. V. Band, 4 Heft. Mainz, 1905. S. 5–9). Ernst опровергает взгляд Leo Nelke, высказанный им в сочинении «Die Chronologie des Korrespondenz Cyprians». Thorn, 1902. Взгляд Ernst'a всецело разделяет и Poschmann (Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 28–29). Входить в подробный разбор этого мнения считаем излишним (См.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 47–49), так как для характеристики догматического учения св. Киприана о Церкви не так важно знать, против кого направлено его письмо. По нашему мнению, Ernst и Poschmann напрасно возлагают большие надежды на спорную перемену лица, против которого направлено письмо к Квинту. Ясно, что в этом письме вообще отрицаются притязания на примат, кто бы их ни высказывал. Ср.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 48–49. Vgl. S. 121.

[164] Ср.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 58, 71; Poschmann (op. cit., S. 28–29) по поводу Epist. 71–58. C. 3, рассуждает: «Petrus in seinem Verhältnis zu Paulus erscheint nun nicht mehr als das Gegenbild des auf seine Primatialstellung pochenden Papstes gegenüber den Bischöfen, sondern als Gegenbild der starrköpfigen Bischöfe, welche auf keine Gründe eingehen wollen vielmehr sich hartnäckig auf unberechtigte Gewohnheiten steifen». Но если и римский епископ будет «starrköpflig» и «sich hartnäckig auf unberechtigte Gewohnheiten steifen», как это и было со Стефаном, то, очевидно, осуждение Киприана и пример апостола Петра будут относиться и к нему.

[165] Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus proferamus neminem judicantes aut a jure communicationis aliquem si diversum senserit amoventes, neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem colleges suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non posit, quam nec ipse posit alterum judicare. — P. 435–436.

[166] См.: Animadversiones. Migne, PL. T. 3. Col. 1077C.

[167] Они перечислены все в исследовании Ernst'a в разных местах, а также у Poschmann'a, op. cit., S. 29, Anm. 3. Ernst (S. 40) перечисляет ученых, колебавшихся высказать определенное суждение. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 769.

[168] Papst Stephan I. S. 40. Vgl.: Harnack A. Chronologie. II. S. 358–359.

[169] Zeitschrift für katholische Theologie, 1881. S. 193 ff.

[170] Этому вопросу Ernst посвящает большой отдел в своем исследовании (S. 39–63). Со взглядами противоположными можно познакомиться из этого же исследования, потому что оно ведется исключительно полемически, главным образом против Leo Nelke. См. nhel того же Ernst'a «Neue Untersuchungen über Cyprian und den Ketzer taufstreit (Kritische Glossen zu d'Alès, von Soden u. a.)». — Theologische Quartalschrift. 1911. S. 260–270.

[171] Past Stephan I. S. 57–59. Vgl.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 515–516.

[172] Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 28–30.

[173] Некоторые полагают, что episcopus episcoporum было в то время как бы постоянным эпитетом римского епископа (Cfr.: Tertull. «De pudic.», 1). Но не признавая в речи св. Киприана указания на Стефана, Ernst доказывает, что выражение episcopus episcoporum употреблялось без всякого отношения к римскому епископу (S. 60). Ср. примечание к Sententiae episcoporum у Migne, PL. T. 3. Col. 1053D—1054B. Также см. [труд]: Peters. Der hl. Cyprian. S. 516. Замечательно, что в episcopus episcoporum католические ученые то видят указание на примат римского епископа, то — смотря по обстоятельствам — не придают ему никакого значения.

[174] Vgl.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 51.

[175] Eusebius. History Ecclesias. VII, 5, 4. GrchSch. 9, 2. S. 640. Творения св. Дионисия Великого. С. 60–61.

[176] Epist. 72–59. P. 775 sqq. Ч. 1. С. 328–331.

[177] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 1. P. 799. Ч. 1. С. 350.

[178] Ibid. C. 4. P. 802. C. 353.

[179] Ibid. C. 10. P. 807. C. 357–358.

[180] Ibid. C. 8. P. 805. Ч. 1. С. 356.

[181] Epist. 75 Firmil. C. 1, 3. P. 810, 811. Ч. 1. С. 374–376. Ср. замечание P. Batiffol'я: L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 482.

[182] Не напрасно многие католические ученые покушались признать письмо Фирмилиана не подлинным. См. примечания Балюзия: Migne, PL. T. 3. Col. 1153–1154, а также целую диссертацию французского ученого: F. Marcellini Molkenbuhr. De Firmiliani ad S. Cyprianum epistola aliisque ejus operibus. Migne, PL. T. 3. Col. 1361–1410. Ср.: Harnack A. Chronologie. II. S. 359–360.

[183] Epist. 75 Firmiliani. C. 3. P. 811. Ч. 1. С. 375.

[184] Epist. 75 Firmil. C. 17. P. 821. Ч. 1. С. 383. Ср. замечание A. Harnack'a: Dogmengeschichte[4], I. S. 421, Anm.

[185] Böhringer говорит, что Стефан антиципировал будущее папство. Die alte Kirche. IV. S. 1003. Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 469.

[186] Epist. 75 Firmilian. C. 23, 24. P. 824, 825. Ч. 1. С. 386. См. замечания P. Batiffol'я. L'église naissante et le catholicisme. P. 474–475. Киприан, конечно, вполне разделял все сказанное Фирмилианом. Письмо Фирмилиана, вероятно, и переведено было на латинский язык самим же Киприаном. См.: Fechtrup. Der hl. Cyprian. S. 241; Rettberg. Th. C. Cyprianus. S. 188; Ioh. Ernst. Zeitschrift für katholische Theologie. 1894. S. 238 ff.; Theologische Quartalschrift. 1911. S. 393–395. Против этого предположения высказывается Hans von Soden («Das lateinische Neue Testament in Africa zur Zeit Cyprians nach Bibelhandschriften und Väterzeugnissen». Leipzig, 1909 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Adolf Harnack und Carl Schmidt. Bd. 33). S. 104; Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe. Rom, 1909. S. 22).

[187] Vgl.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 140–141.

[188] Так [считает] Ernst: первое [находим] в статье: War der hl. Cyprian exkommunizirt? — Zeitschrift für katholische Theologie. 1894. S. 473–499, второе — в цитированном исследовании Papst Stephan I. § 5. Papst Stephan und die kleinasiatischen Anabaptisten. S. 80–93. Ср.: Theologische Quartalschrift. 1911. S. 388–392. [Так же мыслят] Ioh. Peters. См.: Der heilige Cyprian von Karthago. S. 549; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 41. См. также рассуждение «An Stephanus ex communicatione percusserit rebaptizantes».

Migne. PL. T. 3. Col. 1268–1274, особ. Col. 1269C, 1271B. См. еще: Ios Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 525.

[189] См., впрочем, Epist. 75 Firmil. C. 6: «Stephanus nunc ausus est facere rumpens adversus vos pacem, quam semper antecessores ejus vobiscum amore et honore mutuo custodierunt». P. 813, 28–30. Ч. 1. С. 577; c. 25: «cum, tot episcopis dissensisse, pacem cum singulis vario discordiae genere rumpentem, modo cum orientalibus, quod nec vos latere confidimus, modo vobiscum, qui in meridie estis». P. 826. Ср.: Ч. 1. С. 387. Cfr.: Epist. 74–61 ad Pompej. C. 8. P. 805. Ч. 1. С. 356.

[190] Об этом см.: Ernst. Papst Stephan I. S. 82–83.

[191] См.: Rettberg F. W. Th. C. Cyprianus, Bischof von Carthago. S. 181, 183–186; Fechtrup B. Der hl. Cyprian. S. 234, 237–238; H. V. Soden. Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe. S. 33–34; Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 67–68, 148–149; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 386 («кажется»). Cfr.: P. Batiffol. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 471, not. 3.

[192] Между прочим Seitz обращает внимание на то, что Стефан даже не оказал послам Киприана гостеприимства (Epist. Firmil. C. 25. P. 826. Ч. 1. С. 387), очевидно, как схизматикам. Фирмилиан упрекает его за это, потому что на Востоке, согласно Апостольским постановлениям (VII, 28, 4), оказывали гостеприимство даже еретикам. См.: Die Heilsnotwendigkeit der Kirche. S. 201.

[193] Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 32: «So ist das Festhalten an der Gemeinschaft mit ihm die notwendige Bedingung der bischöflichen Autorität».

[194] Epist. 75 Firmiliani. C. 25: «Стефан не стыдится... называть Киприана лжехристом, лжеапостолом и коварным делателем! Сознавая все это в себе, он поспешил приписать другому то, что по справедливости должно услышать самому». P. 827. Ч. 1. С. 388.

[195] Vgl.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 71–72.

[196] Подробно об этом см.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 121–127.

[197] Иногда и протестантские ученые высказывают мнение, будто Киприан сам себе противоречил. В том тяжелом кризисе, которому подверглась его собственная община, он ссылался на Римскую Церковь и на римского епископа так, как будто общение с этой Церковью само по себе было ручательством истины; однако в споре с римским епископом Стефаном о крещении еретиков он определенно отрицал притязания этого епископа на особые права в Церкви, которые должны следовать из преемства апостолу Петру (см.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 420, 421, Anm. 494). Но о равенстве и взаимной независимости епископов Киприан говорил и раньше (vgl.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 72–73, 85–86, 100, 141–143), что и вытекает из всей его системы (H. Koch. S. 127–128).

[198] Гарнак пишет: «Великая конфедерация Церквей, которую предполагает Киприан и которую обозначает как Церковь, в действительности еще не была совершенно осуществлена; ибо нельзя доказать ни того, что она простиралась по всем областям Римского государства, ни того, что она охватывала все правоверующие и епископски устроенные общины в пределах Римской империи. Даже после, по крайней мере, до IV века, никогда не были определенно сформулированы условия конфедерации, которая только со дней Константина стала быть в полном смысле эмпирической. Поэтому идея единой, покоящейся на епископах, обнимающей всех христиан, ясно определенной Церкви на самом деле была постоянно только идеей; а так как, по мысли Киприана, не идея, но только ее осуществление имеет значение, то его догматическая система опровергается действительными отношениями». — Dogmengeschichte, I. S. 422. Однако едва ли можно убедительно все это доказать, чтобы иметь право делать такие решительные выводы о системе св. Киприана. Сведения, которые можно иметь из Евсевия (H. E. VII, 5, 6, 7; V, 19) и Фирмилиана, убедительно говорят о том, насколько оживлены были сношения епископов между собою и какие широкие круги они захватывали. Cfr.: Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme. P. 478–482.

[199] См.: Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 54–61; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 30–32.

[200] Sent. episc. P. 436.

[201] «У карфагенского епископа основное положение о самостоятельности и независимости епископов, которое он выразил на сентябрьском Соборе, настолько вошло в плоть и кровь, что он повторяет его постоянно. Это основное положение стоит для него наряду с единством Церкви как главный пункт в magna charta церковного устройства». Koch H. Cyprian und der römische Primat. S. 54.

[202] Epist. 72–59 ad Stephan. C. 3: «habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus». P. 778. Ч. 1. С. 331. То же повторяет Киприан и в Epist. 55–43 ad Antonian. C. 21. P. 639. Ч. 1. С. 232; Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 26. P. 798. Ч. 1. С. 349; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 17. P. 765–766. Ч. 1. С. 374; Epist. 59–47 ad Cornel. C. 14. P. 683. Ч. 1. С. 265; Epist. 57–49 ad Cornel. C. 5. P. 655. Ч. 1. С. 287.

[203] Особенно ярко эта мысль выражена в Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 21: «Когда держится связь согласия и хранится нераздельным таинство кафолической Церкви (perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento), то каждый епископ действует по своему усмотрению, имея отдать Господу отчет в своих действиях». — P. 639. Ч. 1. С. 232.

[204] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 10. P. 808. Ч. 1. С. 359.

[205] Epist. 57–49 ad Cornel. C. 5: «Если же кто из собратий наших не захочет давать мира падшим братьям и сестрам, то он отдаст ответ Господу в день Суда за неблаговременную строгость или за свою бесчеловечную жестокость». — P. 655. Ч. 1. С. 287.

[206] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 2. P. 800. Ч. 1. С. 351. См. замечания Гарнака: Dogmengeschichte[4], I. S. 419–420, Anm. 2.

[207] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 26. P. 798. Ч. 1. С. 349. Мысль св. Киприана о возможности единомыслия и мира среди епископов и при существовании значительных разностей в церковной практике вполне разделял и Фирмилиан, который писал: «Да и в других весьма многих областях многое изменяется по различию мест и людей (hominum; другое чт.: nominum), однако по этой причине никогда не отступали от мира и единства кафолической Церкви». — Epist. 75. C. 6. P. 813. Ч. 1. С. 377.

[208] Epist. 71–58 ad Quintum. C. 3. P. 774. Ч. 1. С. 327–328.

[209] Epist. 67–56 ad clerum et plebem Hispaniae. C. 5. P. 739. Ч. 1. С. 317. О Корнелии Киприан пишет: «Он поставлен во епископа многими нашими товарищами, которые были тогда в Риме и прислали нам письма о его поставлении с почтительными о нем и похвальными отзывами и с прославлением его». — Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 8. P. 629. Ч. 1. С. 222. Более подробно об избрании и поставлении епископа, по учению св. Киприана, см. у свящ. А. Молчанова («Св. Киприан Карфагенский». С. 219–227).

[210] Epist. 67–56. C. 5. P. 739. Ч. 1. С. 317.

[211] Epist. 49, Cornel. ad Cyprianum. C. 1: «Исповедники римские каются, что по коварному обольщению увлеклись в раскол и сделались виновниками ереси, допустивши возложить руки на Новациана как бы на епископа». — P. 610. Ч. 1. С. 205. Cfr.: Eusebius. History Ecclesias. VI, 43, 9. GrchSch. 9, 2 S. 618.

[212] Воззрения эти излагает и опровергает Poschmann («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 171 ff.).

[213] Epist. 48–39 ad Cornel. C. 4. P. 608. Ч. 1. С. 203–204.

[214] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 8. P. 629. Ч. 1. С. 221, 222; Epist. 59–47 ad Cornel. C. 6. P. 673. Ч. 1. С. 256; Epist. 66–54 ad Florent, Pupian. C. 9. P. 733. Ч. 1. С. 307; Epist. 70–57 ad Ianuar. C. 3. P. 770. Ч. 1. С. 324–325.

[215] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 10. P. 785. Ч. 1. С. 337.

[216] Epist. 65–45 ad Epictet. C. I. P. 724–725. Ч. 1. С. 244.

[217] Sententiae episcoporum 5. P. 439.

[218] Epist. 75 Firmiliani ad Cyprianum. C. 7: «In ecclesia ubi praesident majores natu qui et baptizandi et manum imponendi et ordinandi possident potestatem haereticum enim sicut ordinare non licet nec manum imponere, ita nec baptizare». — P. 814–815. К сожалению, русский перевод (Творения. Ч. 1. С. 378) этого важного места — весьма неточный вообще, — в частности, передавая potestas baptizandi через «власть распоряжаться», совершенно опускает самую главную для нас мысль подлинника.

[219] Epist. 45–36 ad Cornel. C. 1, 2. P. 599–600. Ч. 1. С. 197. «Написали письма, как это делается, чтобы поддержать общение с Корнелием, то есть единство Вселенской Церкви

и любовь». Epist. 48–39. C. 3. P. 607. Ч. 1. С. 203; Epist. 67–56 ad clerum et plebem Hispan. C. 5. P. 739. Ч. 1. С. 317.

[220] Epist. 44–35 ad Cornel. C. 1. P. 597–598. Ч. 1. С. 195; Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 3. P. 625. Ч. 1. С. 215; Epist. 59–47 ad Cornel. C. 9. P. 676–677. Ч. 1. С. 258–259.

[221] Epist. 44–35 ad Cornel. C. 1. P. 597. Ч. 1. С. 195–196; Epist. 45–36. C. 1. P. 599–600. Ч. 1. С. 197, 199. «До расследования дела постановлено было все считать нерешенным». Epist. 48–39. C. 2, 3. P. 606–607. Ч. 1. С. 202, 203.

[222] К со-епископам, бывшим при посвящении Корнелия, Киприан и посылал Калдония и Фортуната. См.: Epist. 44–35 ad Cornel. C. 3. P. 592. Ч. 1. С. 195; Epist. 45–36. C. 1. P. 600. Ч. 1. С. 197; Epist. 48–39. C. 4. P. 608. Ч. 1. С. 203. Сведения, полученные из Рима, Киприан, защищая Корнелия, излагает в письме (55–43) к Антониану. С. 8. P. 629–630. Ч. 1. С. 221–223.

[223] См.: Свящ. А. Молчанов. Св. Киприан Карфагенский. С. 226.

[224] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 21. P. 238–639. Ч. 1. С. 232. Гарнак предполагает, что и в Риме после Каллиста дисциплина была сделана более строгой. Однако и Гарнак отмечает, что после принятие повинных в плотских грехах не вызывало споров. — Novatian. RE 3. Bd. XIV. S. 230.

[225] De pudic. C. 9, 22. См.: Harnack. Lapsi RE 3. Bd XI. S. 286–287; Dogmengeschicte[4], I. S. 443–444.

[226] В недавнее время открыты такие подлинные удостоверения, и видно, что они заготовлены были раньше — другим почерком вписаны имена, кому удостоверения выдавались.

[227] «Они не дожидались даже, чтобы идти, по крайней мере, тогда, когда их схватят, отречься, когда будут спрашивать. Многие побеждены прежде сражения, низвержены без боя и даже не оставили для себя видимого предлога, будто они приносили жертву идолам по принуждению. Охотно бегут на торжище, добровольно поспешают к смерти — как будто они рады представившемуся случаю, которого всегда ждали с нетерпением! Столь многим правители делали там отсрочку по причине наступившего вечера, и сколь многие просили даже, чтобы не отсрочивали их пагубы». — De Lapsis. C. 8. P. 242. Ч. 2. С. 153.

[228] «Вина прелюбодея гораздо тяжелее и хуже вины откупившегося запиской от мучения (libellatici): этот согрешил по необходимости, тот — по своей воле; этот поддался обману, считая достаточным для себя то, что не принес жертвы, тот — похититель чужого супружеского ложа, погрязший в прелюбодейной тине и публичной омерзительной пропасти, растлил гнусным смешением освященное тело и храм Божий». — Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 26. P. 644. Ч. 1. С. 236. Ср. суждение Тертуллиана: «De pudic.». C. 22: «nemo volens negare compellitur, nemo volens fornicatur». CSEL, 20, 1. P. 273, 10–11.

[229] Об этом см.: Epist. 16–9 ad clerum. P. 517 sqq. Ч. 1. С. 123–126; Ad martyr., 15–10. P. 513 sqq. Ч. 1. С. 126–129; Ad plebem, 17–11. P. 521 sqq. Ч. 1. С. 129–131; Epist. 55–43 Antonianum. C. 4. P. 625–626. Ч. 1. С. 216.

[230] Epist. 18–12 ad clerum. P. 523 sqq. Ч. 1. С. 131–132. То же было постановлено и в Риме. Epist. 20–14. P. 527 sqq. Ч. 1. С. 136.

[231] Epist. 35–22 ad presbyt. et diac. P. 571. Ч. 1. С. 153. См.: Epist. 16–9 ad clerum. C. 2. P. 518–519. Ч. 1. С. 124; De lapsis. C. 15. P. 247–248. Ч. 2. С. 158–159. При господстве в раннейшее время ригористической дисциплины притязания эти совершенно непонятны.

[232] Нередко предполагают, что и сам Киприан постепенно изменял свои взгляды; вначале он не считал возможным принимать в церковное общение смертно согрешивших. См.: Rettberg. Th. C. Cyprianus. S. 75–76, 117. Разбор этого взгляда и доказательства противного дают: Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 173–179; Свящ. А. Молчанов. Св. Киприан Карфагенский. С. 330–335; Д. Ф. Касицын. Расколы первых трех веков христианства. С. 198–201 (=Прибавления. Ч. 44. 1889. С. 400–403).

[233] Epist. 20–14. C. 3. P. 528. Ч. 1. С. 136; Epist. 25–15. P. 538. Ч. 1. С. 137; Epist. 26–16. P. 539. Ч. I. С. 138; Epist. 34–18. C. 2, 5. P. 569–570. Ч. 1. С. 142; Epist. 32–23. P. 565. Ч. 1. С. 155–156; Epist. 24 Caldon. ad Cyprian. P. 536–537. Ч. 1. С. 137.

[234] Epist. ad presbyt. 34–18. C. 3. P. 570. Ч. 1. С. 142. Подробно история Декиева гонения представлена у свящ. А. Молчанова. См.: Св. Киприан Карфагенский. С. 54–100. Здесь же [есть] и подробная история сношений Киприана с другими Церквами по вопросу о принятии падших.

[235] О классах падших см. у Harnack'a (Lapsi. RE 3. Bd. 11. S. 285). Подробно [об этом говорится] у свящ. Молчанова, см. цит. сочинение. С. 57–61. Постановления Карфагенского Собора изложены Киприаном в письме к Антониану (55–43. P. 624 sqq. Ч. 1. С. 214 и далее).

[236] Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 6. P. 627. Ч. 1. С. 218.

[237] Постановления этого Собора см. в письме 57–49 к Корнелию. P. 650 sqq. Ч. 1. С. 282–287.

[238] Имя его не одинаково у разных писателей; об этом, а также и сведения о жизни Новациана см. у Harnack'a: Novatian. RE 3. Bd. XIV. S. 229, 230–231.

[239] Vgl.: Frank. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 551.

[240] Epist. 20–14. C. 3. P. 528–529. Ч. 1. С. 136; Epist. 27–19. C. 4. P. 544. Ч. 1. С. 148; Epist. 32–23. P. 565. Ч. 1. С. 153–156; Epist. 55–43 ad Antonian. C. 6. P. 628. Ч. 1. С. 219. См.: Harnack A. Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit des Sedisvacanz im Jahre 250. — Theologische Abhandlungen Carl von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage 11. December 1892 gewidmet. Freiburg i. B. 1892. S. 32–33, 34, 35.

[241] Св. Киприан сообщает, что Новациан был автором письма к нему римского клира, где было между прочим сказано о необходимости давать мир тем падшим, которые слабы и близки к кончине (Epist. 55–43 ad Antonian. C. 5. P. 627. Ч. 1. С. 217–218). В этом письме выражается протест только против слишком поспешного общения с падшими. См. также: Epist. 30. C. 3, 8. P. 551, 556. Ч. 1. С. 219, 224. Vgl.: Döllinger. Hippolytus und Kallistus, S. 129; Ioh. Stufler. Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 594, 601–602. Vgl.: Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 175–176. См. еще у Гарнака: Die Briefe des römischen Klerus. S. 14–17, 32–35.

[242] Epist. 3. C. 5, PL. T. 13. Col. 1067A—B.

[243] Письмо Корнелия к Фабию Антиохийскому. — Eusebius. History Ecclesias. VI, 43, 8, 9. GrchSch. 9, 2. S. 616, 618.

[244] Eusebius. Cit op. VI, 43. Cypr. Epist. 55–43 ad Antonianum.

[245] Весьма обстоятельно это доказывал Tillemont. См.: Memoires. T. 3. P. 440–442. См. также: Harnack A. Novatian. RE 3. XIV. S. 232–235. Ср.: Творения св. Ипполита, епископа Римского, вып. 1. С. XXVII; Свящ. А. Дружинин. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 172–175; Л. Дюшен. История древней Церкви. С. 275–276.

[246] Eusebius. Cit. op. VI, 45. Ср.: Творения св. Дионисия Великого в русск. переводе. С. 48.

[247] Epist. 52–42 ad Cornel. C. 2. P. 618. Ч. 1. С. 213. Новат был действительно темная личность, которая в Риме примкнула к партии, державшейся противоположных взглядов. Ср.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 237 ff. См.: Pacian. Epist. 3. C. 6. PL. T. 13. Col. 1067C—D.

[248] De vir. ill: 70. PL. T. 23. Col. 681B. Творения. Ч. 5. С. 327. Cfr.: Tillemont. Memoires. T. 3. P. 433, 435.

[249] Vgl.: Peters. Der heiliqe Cyprian von Karthago. S. 248.

[250] Eusebius. Cit. op. VI, 43, 2. GrchSch. 9, 2. S. 614.

[251] Об этом см.: Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 162.

[252] Повторилась в Риме как бы схизма Ипполита. Достойно внимания, что в церковной литературе схизма Ипполита была ассимилирована с новацианством. Так, в гимне епископа Дамаса (366–384) читаем:

Hippolytus, fertur, premerent cum jussa tyranni,
Presbyter in schisma semper mansisse
Novati.

Подобное же говорит и испанский поэт Пруденций:

Invenio Hippolytum, qui quondam schisma Novati
Presbyter attigerat...
(*Achelis. Hippolytstudien. TU 16, 4. S. 42–44*).

Есть мнение, по которому Ипполит принимал участие и в новацианских спорах. У Евсевия (H. E. VI, 46, 5) есть замечание: «Другое послание Дионисия к римским братиям о должности диакона, отправленное через Ипполита». Основываясь на этом замечании Евсевия и припоминая слова Пруденция, Gieseler в статье: «Über Hippolytus, die ersten Monarchianer und die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts». (Theologische Studien und Kritiken. 1853, 4 Heft. S. 759–787) развивает гипотезу, будто Ипполит около 251 года принадлежал к партии Новациана и был новацианским епископом близ Рима. Он и был послом, отправленным с письмом, о котором упоминает Евсевий. Разбор этой гипотезы см. у Döllinger'a: Hippolytus und Kallistus. S. 275 ff. Döllinger гипотезу Gieseler'a называет басней, построенной на гнилых основаниях (S. 276). Протоиерей Иванцов-Платонов защищал гипотезу Gieseler'a. См. [его труд]: «Ереси и расколы». С. 120 и далее. Гипотеза эта усвоена и в очерке жизни и литературной деятельности св. Ипполита при творениях его в русском переводе (вып. 1. С. XXVII–XXX), где предполагаемому факту посольства Ипполита придается весьма важное значение. Ср.: Свящ. А. Дружинин. Жизнь и труды св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. Казань, 1900. С. 190, прим. Но, конечно, эта гипотеза гипотезой и остается. По поводу слов Евсевия Achelis говорит: «Не может быть никакой речи о том, что этот вестник Дионисия Александрийского (247–285) тождествен с Ипполитом Римским. Это вообще неизвестный александриец, имя которого читал Евсевий на адресе Дионисиева письма». Hippolytstudien. TU 16, 4. S. 32, Anm. 1. Но несомненно, что между протестом Новациана и Ипполита была некоторая идейная общность, хотя схизма Новациана и не была непосредственным продолжением схизмы Ипполита (См.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], I. S. 426), тем более, что между Ипполитом и Каллистом не было того догматического разномыслия, которое было между новацианством и Церковью.

[253] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 26: «...Пусть отлучает он от близости (a latere) и от общения (a comitatu) обманщиков и прелюбодеев». P. 644. Ч. 1. С. 236; с. 27: «Пусть новые еретики не льстят себя, говоря, что они не имеют общения с идолослужителями, тогда как у них есть блудники и обманщики, которые имеют вину идолослужения, по слову апостола» (Еф. 5, 5; Кол. 3, 5–6). P. 644–645. Ч. 1. С. 237.

[254] Во второй половине IV века Пациан, епископ Барцелонский, так формулировал учение новациан: «post baptismum poenitere non liceat, quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes». Epist. 3 contra tractatus Novatianarum. C. 1. PL. T. 13. Col. 1063C–D. Историк Сократ приводит такие слова новацианского епископа Акесия: «Οὐ χρὴ τοὺς μετὰ τὸ βάπτισμα ἡμαρτηκότας ἁμαρτίαν, ἣν πρὸς θάνατον καλοῦσιν αἱ θεῖαι γραφαί, τῆς κοινωνίας τῶν θείων μυστηρίων ἀξιοῦσθαI, ἀλλ' ἐπὶ μετάνοιαν μὲν αὐτοὺς προτρέπειν, ἐλπίδα δὲ τῆς ἀφέσεως μὴ παρὰ τῶν ἱερέων, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐκδέχεσθαι, τοῦ δυναμένου καὶ ἐξουσίαν ἔχοντος συγχωρεῖν ἁμαρτήματα». H. E. 1, 10. Ed. by William Bright (Oxford, 1893). P. 29. Сократ приводит подобные же слова епископа Асклепиада (H. E. VII, 25. P. 309). Блаженный Августин о кафарах вообще говорит, что они «poenitentiam denegant». Haer 38. PL. T. 42. Col. 32. Cfr.: Pseudo-August. Quaest, 102: «Recte explosa est non ex modica parte Novatiani assertio, qua duo crimina gravia concessa poenitentiae videntur. Quia si fornicationi ignosci non debet, sicut Novatiano videtur, quanto magis homicidio, aut adulterio». PL. T. 35. Col. 2305. «Novatianus, Majora, inquit, crimina nominatim remitti probentur, id est, idololatria et fornicatio post lavacrum». Ibid. Col. 2308. Cfr.: Col. 2307. Cfr.: Tillemont. Memoires. T. 3. P. 472–474; Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 450, Anm. 453.

[255] См.: Pseudo-August. Quaest, 50 (pars 2). PL. T. 35. Col. 2405.

[256] См.: Harnack A. Der pseudoaugustinische Traktat Contra Novatianum. Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. München, 1898. S. 83–84.

[257] Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 27. P. 645. Ч. 1. С. 237.

[258] Epist. 57–49 ad Cornel. C. 4. P. 653. Ч. 1. С. 285.

[259] См. Pseudo-August. Quaest. 102: «Nec ego renuo agendam poenitentiam admissae idololatriae, sed ego remittere non audeo: quia crimen hoc ab co remittendum est, in quem

admissum est. Hujus rei effectum aut denegas, aut scire se minime profiteris?» PL. T. 35. Col. 2310.

[260] Новацианское учение о Церкви кратко, но точно излагает Гарнак. См.: Novatian. RE 3. XIV. S. 237–238; Dogmengeschiehte[4], I. S. 450–452. Но Гарнак, конечно, повторяет и общепринятое протестантское мнение, по которому новацианство есть именно восстановление подлинной древнехристианской Церкви: «Die novatianischen Gemeinden haben unstreitig einen wertvollen Rest der alten Überlieferung bewahrt». RE 3. XIV. S. 239; Dogmengeschiehte[4], I. S. 452.

[261] Haer. 59, 3. PG. T. 41. Col. 1021A. Творения. Ч. 3. С. 29.

[262] См.: Harnack. Novatian, RE 3. Bd XIV. S. 229. Не указывает ли на это и Киприан, когда говорит, что возмутители выдумывают обольстительные названия (nomina adulterata fingentes)? Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 750. Ч. 1. С. 361.

[263] Haer. 59, 7. PG. T. 41. Col. 1028D—1029A. Ч. 3. С. 36.

[264] Haer. 59, 13: «περὶ τούτων τῶν δὴ Καθαρῶν λεγομένων, Ἀκαθάρτων δέ, εἰ δεῖ τἀληθῆ λέγειν». PG. T. 41. Col. 1037A. Творения. Ч. 3. С. 44. Ср.: Harnack A. Dogmengeschiehte[4], I. S. 453.

[265] Epist. 59–47 ad Cornel. C. 1. P. 667. Ч. 1. С. 250; De unit. eccl. C. 6: «Incorrupta est et pudica». P. 214. Ч. 2. С. 180.

[266] Epist. 45–36 ad Cornel. C. 3. P. 602–603. Ч. 1. С. 199.

[267] Epist. 4–3 ad Pomponium. C. 4. P. 476. Ч. 1. С. 107.

[268] См. об этом: Seitz. Die Heilsnotwendigkeit der Kirche. S. 135; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 52–54; Касицын Д. Ф. Расколы первых веков христианства. С. 170–191 (Прибавления к творениям свв. отцов. 1889. Ч. 44. С. 373–394).

[269] De unitate ecclesiae. C. 9. P. 218. Ч. 2. С. 184.

[270] De mortalitate. C. 8. P. 301. Ч. 2. С. 254.

[271] De oratione dominica. C. 22. P. 283. Ч. 2. С. 216.

[272] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 16, 17. P. 635. Ч. 1. С. 229: «Будем считать не мертвыми, а скорее полуживыми (semianimes) тех, которых видим уязвленными бедственным гонением: если бы они были вовсе мертвы (in totum mortui), то никогда из них потом не было бы ни исповедников, ни мучеников. Но у них остается нечто такое, что при содействии покаяния восстановляется для веры, через покаяние облекается силою для добродетели».

[273] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 27. P. 646. Ч. 1. С. 238.

[274] Epist. 59–47 ad Cornel. C. 13. P. 681. Ч. 1. С. 263.

[275] De lapsis. C. 14. P. 247. Ч. 2. С. 158.

[276] Epist. 59–47 ad Cornel. C. 13: «Часто составляя Соборы, мы общим приговором и даже с угрозами определили, чтобы братья приносили покаяние, чтобы не приносящим покаяния никто безрассудно не давал мира». — P. 680. Ч. 1. С. 262. См.: Epist. 55–43 ad Antonian. C. 23. P. 641. Ч. 1. С. 234. Vgl.: Ioh. Stufler. Zeitschrift für kalholische Theologie. 1907. S. 592. Stufler особенно отмечает, что в увещаниях Киприана нет даже отдаленного намека на то, будто древнейшая Церковь совсем не давала прощения и общения смертно согрешившим. Это, по мнению Stufler'a, есть доказательство отсутствия ригоризма в Церкви и до 250 года.

[277] Epist. 57–49 ad Cornel. C. 1. P. 650–651. Ч. 1. С. 282–283.

[278] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 15. P. 634. Ч. 1. С. 228. Cfr.: C. 16. P. 635. С. 229.

[279] De habitu virg. C. 1. P. 187. Ч. 2. С. 127.

[280] Epist. 54–41 ad confessor. C. 3. P. 622, 623. Ч. 1. С. 209: «Если и оказываются в Церкви плевелы, то это не должно составлять препятствия для нашей веры или любви; нам самим не должно отступать от Церкви из-за того, что усматриваем в Церкви плевелы, а только нужно стараться о том, чтобы мы могли быть пшеницею, и когда начнут складывать хлеб в Господни житницы, могли получить плод по делу и труду нашему. Постараемся же, возлюбленнейшие братья, и сколько можем, позаботимся о том, чтобы нам быть сосудами золотыми или серебряными».

[281] Epist. 65–45 ad Epictetum. C. 5. P. 725. Ч. 1. С. 245.

[282] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 27. P. 645–646. Ч. 1. С. 237–238.

[283] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 20. P. 638. Ч. 1. С. 231. Cfr.: Epist. 8. C. 2: «Церковь стоит в вере, хотя некоторые и уклонились». — P. 487. Ч. 1. С. 118.
[284] См. подробно у свящ. А. Молчанова: Св. Киприан Карфагенский. С. 285–313.
[285] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 21. P. 795. Ч. 1. С. 346.
[286] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 4. P. 753. Ч. 1. С. 363.
[287] De unitate ecclesiae. C. 6. P. 214. Ч. 2. С. 181.
[288] Ср.: Harnack A. Novatian. RE 3. XIV. S. 237.
[289] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 29. P. 647. Ч. 1. С. 239. Cfr.: C. 17: «Exomologesis apud inferos non est». P. 636, 8. C. 229.
[290] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 29. P. 647. Ч. 1. С. 239.
[291] Epist. 54–41 ad confessor. C. 3. P. 623. Ч. 1. С. 209.
[292] Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 54–56.
[293] Св. Киприан и восставал против того, что некоторые пресвитеры возглашали в молитвах имя кающихся и преподавали им Евхаристию. Epist. 16–9 ad clerum. C. 2. P. 518–519. Ч. 1. С. 124; Epist 17–11 ad plebem. C. 2. P. 522. Ч. 1. С. 130; Epist. 15–10 ad mart. C. 1. P. 514. Ч. 1. С. 127; De lapsis. C. 16. P. 248. Ч. 2. С. 159.
[294] Об этом говорит уже римский клир в письме к [Киприану] Карфагенскому: «Таких людей, отделившихся от нас, мы не оставили, но чтобы они, оставленные нами, не сделались хуже, мы убеждали и убеждаем их принесть покаяние в ожидании, что они могут каким-либо образом получить отпущение от Того, Кто имеет власть даровать его». — Epist. 8. C. 2. P. 487. Ч. 1. С. 118.
[295] Epist. 68–55 ad Stephan. C. 4. P. 746–747. Ч. 1. С. 311. Замечательно, что дальше св. Киприан приводит из пророка Иезекииля укоры нерадивым пастырям за то, что они изнемогшего не поддержали, болящего не врачевали и т. д. (Иез. 34, 4–17), то есть те же самые слова, какие видели мы и в эдикте Каллиста и какими он оправдывал принятие в церковное общение согрешивших.
[296] И ранее было уже в Церкви принято, что не только за тяжкие грехи, но и за более легкие грешник должен проходить публичное покаяние. Об этом свидетельствует и св. Киприан: «Грешники и в меньших грехах должны приносить покаяние в продолжение установленного времени, должны по уставу дисциплины совершать исповедь (exomologesis) и потом уже через возложение руки епископа и клира получать право общения». — Epist. 16–9 ad cleruim. C. 2. P. 518. Ч. 1. С.124. О покаянии по Киприану см. у Poschmann'a. Die. Sichtbarkeit der Kirche. S. 143–146.
[297] Epist. 19–13 ad clerum. C. 1. P. 525. Ч. 1. С. 132.
[298] Об этом писали: Harnack. Lapsi RE 3. XI. S. 287; Funk. Die Bussstationen im christlichen Altertum. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 182–209; Смирнов С. И. Духовный отец. С. 245–247, 249–251; Frank. Die Bussdisciplin der Kirche. S. 555 ff. Frank отмечает, что вначале Киприан не знает никаких степеней покаяния (S. 547, 549), хотя и знает публичное покаяние как твердо определенный институт (S. 548). Новацианская схизма, по Франку, не служила поводом к установлению разных родов покаяния, так как покаянный институт развивался на Востоке, где новацианство не имело никакого значения (S. 555–559).
[299] Epist. 57–49 ad Cornel. C. 2. P. 651. Ч. 1. С. 283.
[300] Epist. 57–49 ad Cornel. C. 1. P. 651. Cfr.: Epist. 72–59 ad Stephan. C. 2: «Застигнутые смертью вне Церкви погибли без общения и мира». — P. 777. Ч. 1. С. 330.
[301] Eusebius. History Ecclesias. VI, 44; Творения св. Дионисия Великого в русском переводе С. 55–56.
[302] Epist. 55–43 ad Antonian. C. 18. P. 636. Ч. 1. С. 230.
[303] Такой взгляд выражают преимущественно протестантские ученые. Изложение этих взглядов и их подробный разбор см. у Poschmann'a («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 147–161). Ср. [с этим] краткие замечания Schanz'a: Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche. — Theologische Quartalschrift. 1897. S. 67–69. У Poschmann'a, S. 147, Anm. 4, указана и католическая литература.
[304] Epist. 36. C. 1. P. 573. Ч. 1. С. 153–154.
[305] Epist. 27–19 ad presbyt et diac. C. 3. P. 543. Ч. 1. С. 146.
[306] Epist 55–43 ad Antonianum. C. 13. P. 632. Ч. 1. С. 226.

[307] Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 22. P. 639. Ч. 1. С. 232.
[308] Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 22. P. 640. Ч. 1. С. 233.
[309] Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 29. P. 647. Ч. 1. С. 239.
[310] Epist. 15–10 ad martyr. C. 1. P. 514. Ч. 1. С. 127. См.: Epist. 16–9 ad clerum. C. 2. P. 519. Ч. 1. С. 124; De lapsis. C. 16. P. 248–249. Ч. 2. С. 159. По мнению Poschmann'a, одного этого аргумента достаточно для доказательства того, что воссоединение с Церковью было в то же время и прощением грехов. — Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 151.
[311] Epist. 55–43 ad Antonianum. C. 7 p. 628. Ч. I. С. 220.
[312] Epist. 55–43. C. 21–23. P. 638 sqq. Ч. 1. С. 232 и далее. Ср.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 228–229; P. Batiffol высказывает мнение, будто в Риме падших хотя и принимали в церковное общение, но с этим не было связано убеждение в том, что грех прощен (Études d'histoire et de theologie positive[2]. P. 122–124); только для оправдания этого весьма оригинального мнения он не представляет сколько-нибудь убедительных доказательств. Ср. замечания Ioh. Stufler'a: «Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung». — Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 584–587.
[313] Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 180–182; Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 226–227.
[314] De lapsis. C. 29. P. 258. Ч. 2. С. 169. Cfr.: C. 36. P. 263. С. 175.
[315] Poschmann. Die Sichtbakeit der Kirche. S. 135.
[316] Св. Киприан неоднократно приводит слова Господа (Мф. 18, 18; Ин. 20, 23); De unit. eccl. C. 4. P. 212. Ч. 2. С. 179; Epist. 33–17 ad laps. C. 1: «Господь, определяя достоинство епископа и управление Своей Церкви (episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens), говорит (см. Мф. 16, 18–19)». P. 566. Ч. 1. С. 139; Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 7. P. 783. Ч. 1. С. 336; Epist 69–62 ad Magn. C. 11. P. 759. Ч. 1. С. 369. Cfr.: Epist. 75 Firmiliani ad Cyprian. C. 16. P. 820–821. Ч. 1. С. 383. Впрочем, в большей части слова Господа св. Киприан относит к прощению грехов в крещении, но иногда приводит их и в приложении к покаянию. Что Киприану не чуждо отнесение Мф. 18, 18 к прощению грехов при покаянии, показывает уже epist. 57–49 ad Cornelium. C. 1. P. 651. Ч. 1. С. 283. См.: Heinrich Bruders. Мф. 16, 19; 18, 18 und Ин. 20, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung. Zeitschrift für katholische Theologie. 1911. S. 93–111. См. об этом у Poschmann'a (S. 163, Anm.).
[317] Полное проведение епископального церковного устройства совпало с введением неограниченного права прощать грехи. См.: A. Harnack. Dogmengeschichte[4], I. S. 444; Novatian. RE 3. XIV. S. 236–237. «Носитель церковной должности — епископ одолел носителя Духа — мученика». С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 240. В монашестве, по мнению К. Голля, возродился энтузиазм, подавленный иерархически устроенной Церковью в лице монтанистов и исповедников. — Enthusiasmus und Bussgewalt. S. 153.
[318] Epist. 15–10 ad Martyr. C. 1. P. 513. Ч. 1. С. 126: «И до сих пор я был уверен, что находящиеся там у вас пресвитеры и диаконы руководствуют вас своими советами и самым полным образом (plenissime) наставляют в законе евангельском, как это и прежде всегда делалось при наших предшественниках: тогда диаконы обязаны были, посещая темницы, своим советом и внушением заповедей Писания давать направление (gubernarent) желаниям мучеников».
[319] См. его сочинение «О падших», гл. 1–2, 20. P. 237–238, 252. Ч. 2. С. 147–149, 163.
[320] Epist. 16–9 ad clerum. C. 3. P. 519. Ч. 1. С. 124.
[321] Epist. 16–9. C. 3. P. 519–520. Ч. 1. С. 124–125. Cfr.: Poschmann, op. cit., S. 137–138.
[322] Epist. 17–11 ad plebem. C. 1. P. 521. Ч. 1. С. 129. Так и Лукиан пишет Целерину о двух женщинах: «Когда Господь даст мир Церкви, то, по заповеди Павла и нашему рассуждению, изложивши дело пред епископом и принесши исповедание (facta exomologesi), да имеют они мир». — Epist. 22. C. 2. P. 535. Ч. 1. С. 149–150.
[323] Об этом см.: Stufler. Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung. — Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 581–582; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 138. Есть у св. Киприана указание даже на то, что libelli pacis получали значение после смерти давшего их исповедника.

[324] Epist. 23. P. 536. Ч. 1. С. 138.
[325] Epist. 26–16. P. 539. Ч. 1. С. 138.
[326] Epist. 33–17. С. 1. P. 566. Ч. 1. С. 139. P. Batiffol это письмо называет «première esquisse du De umitate». — L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 423.
[327] Epist. 27–19. С. 2, 3. P. 542–543. Ч. 1. С. 144, 145. Cfr.: Epist. 35–22. P. 571–572. Ч. 1. С. 152–153: «Некоторые из падших, отвергая необходимость для себя покаяния и удовлетворения Богу, по умышленной дерзости прислали ко мне письмо, в котором не просят, чтобы им дан был мир, а требуют мира, будто уже данного им, потому что — так говорят они — Павел всем дал мир».
[328] Epist. 36. С. 1, 2. P. 573–574. Ч. 1. С. 154. Кроме того, здесь же римский клир считает требование мира на том основании, что он дан уже мучениками, противным закону евангельскому.
[329] De lapsis. С. 20. P. 252. Ч. 2. С. 163.
[330] Ibid. С. 18. P. 250. Ч. 2. С. 161.
[331] Ibid. С. 16. P. 248–249. С. 159, 160.
[332] Cfr.: P. Batiffol. Études d'histoire et de théologie positive[2]. P. 116–120.
[333] Vgl.: Schanz. Theologische Quartalschrift. 1897. S. 62, 64–67; Stufler. Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung. Zetschr. für katholische Theologie. 1907. S. 581.
[334] Eusebius. History Ecclesias. VI, 42, 5–6. Творения св. Дионисия Вел. в русском переводе. С. 55. Мы считаем невозможным согласиться с толкованием этого свидетельства, данным у С. И. Смирнова, который видит здесь указание на то, что мученики «Всюду являлись высшей инстанцией в делах церковной дисциплины», что «не было инстанции выше их, которая бы проверяла и утверждала их решение» (Духовный отец. С. 231, 232), что «роль мучеников в деле принятия падших была в Александрии несравненно важнее епископской» (ibid. С. 239, прим. 2).
[335] Vgl.: Schunz. Theologische Quartalschrift. 1897. S. 64.
[336] См. письмо римских пресвитеров к св. Киприану (Epist. 30. С. 5. Ч. 1. С. 221). Здесь же читаем: «До сих пор у нас нет епископа, который все это привел бы в порядок и мог бы с достоинством и благоразумием рассудить дело падших».
[337] Epist. 55–43 ad Antonianum. С. 6. P. 627–628. Ч. 1. С. 218–219. Vgl.: Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 139–140; P. Batiffol Études d'histoire et de théologie positive. P. 127–128.
[338] Epist. 57–49 ad Cornel. P. 650 sqq. Ч. 1. С. 282–287.
[339] Eusebius. Cit. op. VI, 41, 11–13. Творения св. Дионисия. С. 51. GrchSch. 9, 2. S. 604.
[340] Ibid. VI, 44, 4. GrchSch. 9, 2. S. 624. Творения св. Дионисия. С. 56.
[341] Ibid. VI, 46, 1.
[342] Cfr.: Batiffol P. Études d'histoire et de théologie positive[2]. P. 136; Свящ. А. Дружинин. Жизнь и труды св. Дионисия Великого. С. 184.
[343] Eusebius. Cit. op. VI, 45. Творения св. Дионисия. С. 48–49.
[344] Ibid. VI, 46, 2. Послания эти не сохранились.
[345] Ibid. VI, 44, 1.
[346] Ibid. VI, 41–41. Творения св. Дионисия. С. 49–56.
[347] Ibid. VI, 46, 3. О Соборе подробнее [говорится] у свящ. А. Дружинина («Жизнь и труды св. Дионисия Великого». С. 190–192).
[348] Harnack A. Chronologie. II, S. 62; Eusebius. Cit. op. VII, 4–5, 2: «Дионисий сказал, что по прекращении гонения все Церкви, обратившиеся к **Новатову нововведению** (νεωτεροποίαν), примирились между собою. Он пишет так: «Знай, брат, что все восточные и еще отдаленнейшие Церкви, быв некогда разделены, теперь пришли к единению. Предстоятели их везде согласны в образе мыслей, исполняясь великою радостью о неожиданном утверждении мира: Димитриан в Антиохии, Феоктист в Кесарии, Мазабан в Элии, Марин, по смерти Александра, в Тире, Илиодор, по упокоении Филимидра, в Лаодикии, Елен в Тарсе, и все Киликийские Церкви, Фирмилиан и вся Каппадокия. Не желая сделать свое послание длинным, а речь тяжелою, я наименовал только знаменитейших епископов. Все Сирские области и Аравия, куда вы всякий раз посылаете свое пособие и куда пишете в настоящее время, также

Месопотамия, Понт и Вифиния — одним словом, все и везде радуются о единомыслии и братолюбии, славя Бога». GrchSch. 9, 2. S. 638–640.

[349] Подробное изложение истории вопроса о падших и об отношении к новацианству на Востоке см. у свящ. А. Дружинина («Жизнь и труды св. Дионисия Великого». С. 170–194).

[350] Смирнов С. И. Духовный отец. С. 239.

[351] Там же, прим. 2.

[352] См.: Harnack A. Novation. RE 3. Bd. XIV. S. 229 ff.

[353] Funk. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. I. S. 158 ff.

[354] С. И. Смирнов. Духовный отец. С. 227–228.

[355] Eusebius. History Ecclesias. VII, 8. Творения св. Дионисия в русск. перев. С. 63.

[356] Гарнак считает его за произведение римского епископа Сикста II и относит к 257–258 гг. См.: Chronologie. II. S. 387–390.

[357] C. 1. CSEL, 3, 3. P. 52.

[358] C. 14: «O te impium scelestumque, haeretice Novatiane, qui post et tanta in ecclesia a quibusdam retro voluntarie commisea crimina, quae et tu ipse in domo Dei priusquam apostata esses cognoveras, et haec posse aboleri de memoria succedente bono utique docueras, secundum fidem scripturae dicentis...» (Ezech. XVIII, 2); «tu hodie retractas an debeant lapsorum curari vulnera, qui nudati a diabolo ceciderunt». CSEL, 3, 3. P. 64.

[359] См. Epist. 55–43 ad Antonian. C. 5. P. 627. Ч. 1. С. 217–218.

[360] Epist. 3. C. 1. PL. T. 13. Col. 1063D—1064B.

[361] Ibid. C. 5. PL. T. 13. Col. 1067A—B.

[362] Ibid. C. 27. PL. T. 13. Col. 1082A.

[363] Ibid. C. 2. PL. T. 13. Col. 1064B.

[364] Ibid. C. 24. PL. T. 13. Col. 1079C—D.

[365] Тщательное обоснование этих положений дает Johann Stufler в статье «Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung». — Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 579–618. Ср. некоторые замечания у свящ. А. Молчанова: «Св. Киприан Карфагенский». С. 330–335. См. также: Касицын Д. Ф. Расколы первых веков христианства. С. 197–200 (=Прибавления к творениям святых отцов. 1889. Ч. 44. С. 400–403). Dölliger также признает, что снисходительная практика касательно падших известна была в Церкви и раньше св. Киприана; эту практику, по его мнению, установил Каллист, дополнивший тот эдикт, о котором говорит Тертуллиан (De pudic. C. 1) и который, по мнению Döllinger'a, издал Зефирин (Hippolytus und Kallistus. S. 126–130).

[366] Const. ap. II, 11, 2. Ed. Funk. P. 47, 26–30. Русский перев. С. 27. Vgl.: Achelis und Flemming. Die Syrische Didascalia. TU 25, 2. S. 80–81, 299–307.

[367] Const. ap. II, 18, 3. Ed. Funk. P. 65, 24–26. Русский перев. С. 37. Ср. известное с именем Киприана сочинение «Desaleatoribus». C. 1: «quoniam in nobis divina et paterna pietas apostolatus ducatum contulit et vicariam Domini sedem caelesti dignatione ordinavit et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus, accepta simul potestate solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi». CSEL, 3, 3. P. 93, 1–6. О времени написания этого сочинения и об авторе см.: Harnack A. Chronol. II. S. 370–381.

[368] Const. ap. II, 20, 9–10. Ed. Funk. P. 75, 26–77, 3. Русск. перев. С. 42.

[369] Ad Donatum. C. 4. P. 6. Ч. 1. С. 91.

[370] Учение св. Киприана о благодати кратко, но полно изложено в исследовании А. Катанского «Учение о благодати Божией в творениях древних св. отцов и учителей Церкви до блж. Августина». СПб., 1902. С. 91–103.

[371] Testimon. adv. jud. lib. 3. C. 25. P. 140. Ч. 2. С. 87.

[372] Epist. 63 ad Caecil. C. 8, 9. P. 706, 707. Ч. 1. С. 392, 393. Подробно о крещении, по учению св. Киприана, см. у Poschmann'a («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 106 ff.).

[373] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 7. P. 804. Ч. 1. С. 355. Cfr.: Epist. 69–62 ad Magnum. C. 15. P. 765. Ч. 1. С. 373.

[374] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 9. P. 785. Ч. 1. С. 337. Cfr.: C. 6. P. 783. С. 335–336.

[375] Epist. 72–59 ad Stephan. C. 1. P. 775. Ч. 1. С. 329. Подробно о сообщении даров Св. Духа при возложении рук см. у Poschmann'a, S. 115–121. Впрочем, Poschmann в этом отделе тенденциозен — оправдывает католическое учение о конфирмации.

[376] Освящающее действие Духа Святого вводится у св. Киприана в общее понятие благодати при широком, однако, объеме этого понятия. — А. Катанский. Учение о благодати Божией. С. 103.

[377] Epist. 70–57 ad Ianuar. C. 2. P. 768. Ч. 1. С. 323.

[378] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 7. P. 783. Ч. 1. С. 336. Cfr.: C. 9, 10. P. 784, 785. С. 337: «В недрах единой Церкви, которой одной дано право сообщать благодать крещения (gratiam baptismi) и разрешать грехи... крещение дано одной и только одной Церкви». Sentent. 79 Clari a Mascula: «Quibus (apostolis) nos successimus eadem potestate ecclesiam Domini gubernantes et credentium fidem baptizantes». P. 459. Cfr.: Sententiae episcoporum 1. Caecilius a Bilta: «Unum baptismum quod soli ecclesiae a Domino concessum est». P. 437. Cfr.: ibid. sentent. 2 Primi a Misgirpa, 14–Theogenis ab Hippone, 20–Privati a Sufibus, 21–Hortensiani a Laribus. P. 437, 443, 444, 445.

[379] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 10, 11. P. 785, 786. Ч. 1. С. 338. Cfr.: Sententia 17 Fortunati a TuccaborI, «Potestatem baptizandi episcopis dedit, non haereticis». P. 444.

[380] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 6. P. 804. Ч. 1. С. 354–355: «Одна Церковь, совокупленная и соединенная со Христом, духовно рождает сынов». — С. 7. P. 804. С. 355: «Рождение и освящение крещения есть у одной только невесты Христовой, которая одна может производить духовно и рождать сынов Богу».

[381] Epist. 74–61 ad Pompej. C. 11. P. 809. Ч. 1. С. 359. Ср.: Epist. 69–62 ad Magnum. C. 2. P. 751. Ч. 1. С. 362: «Креститься могут только те, которые находятся в Церкви».

[382] «Кто, получивши благодать в Церкви, отступит и выйдет из Церкви, тот будет сам себе повинен, то есть самого себя должен винить за свою погибель». — Epist. 69–62 ad Magnum. C. 4. P. 753. Ч. 1. С. 363.

[383] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 15: «Nihil eis ad gratiam ecclesiasticam et salutarem licere».— P. 789, 18. Ч. 1. С. 342. Ср.: C. 11: «Hujus (ecclesiae) et gratiam pariter et gloriam fideli devotione defendimus». P. 786, 10. Ч. 1. С. 338.

[384] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 23. P. 796. Ч. 1. С. 347.

[385] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 24. P. 797. Ч. 1. С. 348.

[386] Epist. 71–58 ad Quint. C. 1. P. 772. Ч. 1. С. 326.

[387] De unit. eccl. C. 23. P. 231. Ч. 2. С. 197.

[388] Epist 75 Firmiliani. C. 7: «Omnis potestas et gratia in ecclesia constituta est». — P. 814, 29–30. Ч. 1. С. 378.

[389] Epist. 75 Firmiliani. C. 18: «Non nisi in ecclesia sola valere posse Christi nomen, cui uni concesserit Christus caelestis gratiae potestatem». — P. 822, 16–17. Ч. 1. С. 384.

[390] Ibid. C. 17. P. 822, 1. Ч. 1. С. 384.

[391] См. об этом у А. Катанского («Учение о благодати Божией». С. 96).

[392] Эта последняя мысль особенно ясно выражена в послании Фирмилиана: «Христос одному Петру сказал: *еже аще свяжеши на земли, будет связано на Небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на Небесех* (Мф. 16, 19); потом читаем в Евангелии, что Христос, когда дунул на одних апостолов (in solos apostolos insufflavit), сказал им: приимите Дух Свят; *имже отпустите грехи, отпустятся им; и имже держите, держатся* (Ин. 20, 23). Это значит, что власть отпускать грехи дарована апостолам и Церквам, учрежденным от них — посланников Христовых, а затем епископам, которые наследовали (successerunt) им по преемству посвящения (ordinatione vicaria)». — Epist. 75 Firmil. C. 16. P. 820–821. Ч. 1. С. 383.

[393] Ученая литература об этом споре указана у H. v. Soden'a. Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe. S. 1–2.

[394] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 1. P. 799. Ч. 1. С. 350.

[395] Vgl.: Böhringer. Die alte Kirche. IV. S. 1013; H. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 35.

[396] Epist. 75 Firmil. C. 18. P. 822. Ч. 1. С. 384; Epist. 69–62 ad Magnum. C. 7. P. 756. Ч. 1. С. 366; Epist 74–61 ad Pompejum. C. 5: «Действительность (effectum) крещения приписывают величию имени, так что всех крещеных во имя Иисуса Христа, где бы то ни бы-

ло и как бы то ни было, по сему самому считают уже обновленными и освященными». P. 802–803. Ч. 1. С. 353.

[397] Некоторые из африканских епископов сомневались, нужно ли ли крестить еретиков, и приводили то основание, что крещение одно. См. Epist. 71–58 ad Quint. C. 1. P. 771. Ч. 1. С. 325.

[398] См.: Tertull. De bapt. C. 15. CSEL, 20, 1. P. 214. Cfr.: замечание Adhémar d'Alès. La théologie de Tertullien. P. 335. Перекрещивать еретиков постановил Африканский Собор при Агриппине. См. Epist. 71–58 ad Quint. C. 4. P. 774. Ч. 1. С. 328; Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 3. P. 780. Ч. 1. С. 333. В Малой Асии, рассмотрев предмет со всем тщанием, на Соборе в Иконии постановили вовсе отвергать всякое крещение, которое совершается вне Церкви. — Epist. 75 Firmil. ad Cypr. C. 19. P. 823. Ч. 1. С. 384–385. Подобные Соборы были в Синнаде и других городах. — Eusebius. History Ecclesias. VII, 7, 5. Cfr.: Clem Alex. Strom. I, 19, 96, 3: «Τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ λογιζομένη». GrchSch. 15. S. 62, 3–4. На практике эти постановления приходилось применять редко, а потому и споров никаких не было. Cfr.: Fechtrup. Der hl. Cyprian. S. 198.

[399] Epist. 75 Firmiliani. C. 19. P. 822. Ч. 1. С. 384; Epist. 71–58 ad Quintum. C. 4. P. 774. Ч. 1. С. 328.

[400] Epist. 71–58 ad Quint. C. 1. P. 771. Ч. 1. С. 325.

[401] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 3. P. 752. Ч. 1. С. 382–363.

[402] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 11. P. 786. Ч. 1. С. 338–339. Cfr.: sent. 44 Pelagiani a Luperciana. P. 452.

[403] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 15. P. 789. Ч. 1. С. 341. Cfr.: sententiae episcoporum. 24: «Secundinus a Carpos dixit: Haeretici christiani sunt an non? Si christiani sunt, cur in ecclesia Dei non sunt? Si christiani non sunt, fiant» (др. чт.: «quomodo christianos faciunt»). P. 445. Cfr.: sentent. 51. Saturnini a Victoriana. P. 453.

[404] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 749. Ч. 1. С. 360.

[405] Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 4. P. 781. Ч. 1. С. 334–335; Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 7. P. 805. Ч. 1. С. 355. Cfr.: sent. 52 Saturnini a Tucca. P. 454.

[406] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 1. P. 750. Ч. I. С. 361.

[407] Epist. 76–62 ad Magnum. C. 6: «Ostendit schismaticos gentilibus adaequari». P. 756. Ч. 1. С. 365–366.

[408] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 7, p 756. Ч. 1. С. 366. Cfr.: Epist. 70–57 ad Ianuar. C. 2: «Грехи не могут быть оставляемы у еретиков, у которых нет Церкви. Итак, утверждающие, что еретики могут крестить, должны или изменить вопрос, или признать истину — если только они не приписывают и Церкви тем, у коих, по уверению их, есть крещение». — P. 768. Ч. 1. С. 323.

[409] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 4. P. 802. Ч. 1. С. 353. Ср.: c. 7. P. 805. С. 355: «Не только ни одна ересь, но даже и раскол какой-либо не может иметь у себя освящения спасительного крещения».

[410] Epist. 75 Firmiliani ad Cyprian. C. 7. P. 814–815. Ч. 1. С. 378.

[411] Vgl.: Fechtrup. Der hl. Cyprian. S. 199–200; Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit[2]. S. 529.

[412] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 3. P. 752. Ч. 1. С. 363. Cfr.: c. 4. P. 753. С. 364.

[413] Ibid. C. 8. P. 757, 25. С. 367.

[414] Ibid. C. 11. P. 759–760. С. 369. Cfr.: Epist. 70–57 ad Ianuar. C. 2: «Кто может дать то, чего сам не имеет? Или как может совершать духовное сам потерявший Духа Святого?» — P. 769. Ч. 1. С. 323.

[415] Epist. 69–62 ad Magnum. C. 10. P. 759. Ч. 1. С. 368.

[416] Относительно этого пункта ученые разногласят. Некоторые допускают мысль, будто Стефан не требовал повторения руковозложения, а это только в полемике приписано было ему Киприаном и Фирмилианом. Об этом [писали] Poschmann, см.: Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 118–121; Schwane. Dogmengeschichte der vornicäischen Zeit[2]. S. 536. Правда, в дошедшей до нас части эдикта Стефана о признании крещения еретиков (Epist. 74–61 ad Pompejum) нет указаний на новое руковозложение, но совершенно непонятно, как Киприан и Фирмилиан могли опровергать то, чего Стефан не

писал, а они на этом пункте сосредоточивают значительную долю внимания (см. Epist. 69–62 ad Magnum. C. 10: «In hoc ipso a nobis tenentur». Ч. 1. С. 368). Poschmann также признает, что Стефан считал еретическое руковозложение недействительным, а под этим руковозложением можно разуметь только конфирмацию (Firmung) (S. 121). По мнению Schwane, Стефан под руковозложением разумел только обряд при воссоединении с Церковью кающихся. См.: Dogmengeschichte der vornic. Zeit[2]. S. 536. Fechtrup допускает, что Киприан Стефану приписал мнение автора сочинения «De rebaptismate»; на самом же деле Стефан не требовал повторения того руковозложения, которое следовало за крещением. См.: Der hl. Cyprian. S. 224–228. Также см.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 526–527, 533–535.

[417] См. Epist. 75 Firmiliani. C. 18: «Крещеный во Христа получает благодать Христову». P. 822. Ч. 1. С. 384. Cfr.: c. 12: «Illud etiam quale est quod vult Stephanus, his qui apud haereticos baptizantur adesse praesentiam et sanctimonia Christi?» P. 818. Русский перевод (С. 381) не точен.

[418] См. об этом у А. Катанского («Учение о благодати Божией». С. 92–95). Cfr.: H. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 38.

[419] Во время спора о крещении еретиков неизвестным противником св. Киприана было издано особое сочинение в защиту внецерковного крещения — «Liber de rebaptismate» (см. Harnack A. Chronologie. II. S. 393–396). Взгляды на крещение в этом сочинении, при некотором сходстве со взглядами римского епископа и его сторонников, отличаются еще большей оригинальностью и особенностями в сторону принижения самого крещения. Крещение не связано с подаянием даров Святого Духа. Святой Дух подается без воды крещения (C. 5, CSEL, 3, 3. P. 75, 22 sqq). Крещение совершается призыванием имени Иисуса и есть как бы некоторое начало Господня Таинства, общее для членов Церкви и всех прочих (commune nobis et ceteris omnibus). После оно должно быть восполнено, без чего оно осталось бы бесполезным в день Суда (C. 7. P. 78, 20 sqq. Cfr.: c. 12. P. 84); в крещении только омывается тело (per aquam lavari corpora — c. 18. P. 91, 30). Нужно, впрочем, заметить, что учение о крещении в «Liber de rebaptismate» встречает различное истолкование со стороны ученых, о чем см.: Dr. Johann Ernst. Die Tauflehre des «Liber de rebaptismate». — Zeitschrift für katholische Theologie. 1907. S. 648–699. Ср. Harnack A. Dogmengeschichte, I. S. 474–475. Сравнение учения о крещении в «Liber de rebaptismate» и у Киприана дает Peters («Der heilige Cyprian von Karthago». S. 516–530).

[420] В конце письма к Магну (69–62) св. Киприан, касаясь вопроса о клиническом крещении, именно и утверждает, что «Дух Святой дается не мерою (non de mensura), но на каждого верующего изливается весь (totus)», что «духовная благодать, которая в крещении равно (aequaliter) приемлется верующими, потом поведением и действиями нашими или уменьшается, или умножается». — C. 14. P. 763. Ч. 1. С. 372.

[421] Sent. 16: «Succesus a Abbir Germaniciana dixit: Haereticis aut nihil aut totum licet». P. 443.

[422] Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 5. P. 803. Ч. 1. С. 354. Cfr.: Epist. 75 Firmiliani. C. 12: «nisi si a Christo spiritum dividunt ut apud haereticos sit quidem Christus, non sit autem illic spiritus sanctus». — P. 818. Ср.: Ч. 1. С. 381.

[423] Ibid. 69–62 ad Magnum. C. 11. P. 760. Ч. 1. С. 369. Cfr.: Epist. 75 Firmil. C. 12: «Si induit Christum, accipere potuit et spiritum sanctum, qui a Christo missus est, et frustra illi venienti ad accipiendum spiritum manus imponitur». — P. 818. В русск. перев. (с. 381) последней фразы нет. Cfr.: sent 65 Quinti ab Aggya. P. 456. Sent. 70 Veruli a Russicade: «Homo haereticus dare non potest quod non habet: multo magis schismaticus quod habuit amisit». P. 457. Ср. еще sent. 10 Mannuli a Girba. P. 442.

[424] Св. Киприан иногда называет имя, произносимое при крещении, именем Христовым. Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 16: «Крещеные во имя Иисуса Христа, где бы то ни было и каким бы то ни было образом, получили благодать крещения» (мнение Стефана). P. 789–790. Ч. 1. С. 341. Cfr.: c. 18. P. 791. С. 343. Но едва ли можно предположить, чтобы Стефан действительным считал даже крещение, совершенное не во имя Святой Троицы. Фирмилиан знает слова Стефана (Epist. 75. C. 18. P. 822. Ч. 1. С. 384), но он же пишет: «Нелепо и то, что не считают нужным спрашивать, кто крестил? на том основании, что крещеный мог получить благодать призванием Троицы именем Отца,

и Сына, и Святого Духа» (ibid. C. 9. P. 815. C. 379). Св. Киприан под именем Христовым разумеет крещальную формулу с именем Святой Троицы. Он только настаивает на том, что у некоторых еретиков неправильное понятие о Святой Троице, хотя формула и произносится точно (см. Epist. 73–60 ad Iubajanum. C. 5, 18. P. 782, 792. Ч. 1. С. 334–335, 343; Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 7. P. 805. Ч. 1. С. 355). Подробно об этом см. у Johann'a Ernst'a: «Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian». Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, herausg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. Bd. II. Heft 4. Mainz, 1901. S. 13–18; Papst Stephan I. S. 93 ff. Ch. замечания H. v. Soden'a: «Streit zwischen Rom und Karthago». S. 37, Anm. I; Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme[3]. P. 465, not. 3; Tillemont Memoires. T. 4. P. 625–629; Fechtrup. Der hl. Cyprian. S. 210, 220–224; Ios. Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 533–534.

Впрочем, Стефан, признавая действительным крещение даже маркионитов, давал много поводов к различным упрекам. Rettberg считает возможным предполагать, что Стефан, по крайней мере в начале, не обращал должного внимания даже на крещальную формулу еретиков. См.: Th. C. Cyprianus. S. 160–164.

[425] В подчеркнутых словах ясно видно, что Киприан имеет в виду именно признание со стороны Стефана недействительным еретического руковозложения, сопровождающего крещение.

[426] Epist 74–61 ad Pompejum. C. 5. P. 802–803. Ч. 1. С. 353–354. Cfr.: Epist. 70–57 Ianuar. C. 3: «Кто мог крестить, тот мог дать и Святого Духа. Если же не может дать Святого Духа, потому что, находясь вне Церкви, не пребывает с Духом Святым (foris constitutus cum sancto spiritu non est), то не может и крестить приходящего; так как и крещение одно, и Дух Святой один, и Церковь одна». — P. 769. Ч. 1. С. 324.

[427] Ibid. 75. C. 9: крещение действительно тогда, «когда крещающий имеет Святого Духа и самое крещение совершается не без Духа». — P. 816. Ч. 1. С. 379; с. 8: «Духовное рождение без Духа невозможно». — P. 815. C. 378.

[428] Sentent. 5: «Neque Spiritus sine aqua separatim operari potest nec aqua sine Spiritu». — P. 439, 5–6.

[429] Epist. 71–58 ad Quintum. C. 1. P. 771–772. Ч. 1. С. 325.

[430] Ibid. 71–58 ad Quintum. C. 1. P. 772, 7–8. Ч. 1. С. 326; Epist. 74–61 ad Pompejum. C. 2: «Mendacia et contagia profanae tinctionis». — P. 800, 6–7. Ч. 1. С. 351.

[431] Ibid. 73–60 ad Iubajanum. C. 21. P. 795. Ч. 1. С. 346; De unitate ecclesiae. C. 11: «Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу». — P. 219. Ч. 2. С. 185–186.

[432] Ibid. 75 Firmiliani. C. 8: «Nec eos qui ab haeresi ad ecclesiam veniunt post inlicitam et profanam eorum tinctionem baptizare dubitemus». — P. 815, 18–20. Ч. 1. С. 379.

[433] Ibid. 75 Firmil. C. 13: «Ac per hoc aqua qua tinguntur lavacrum est illis carnale tantum, non baptismi sacramentum». — P. 819, 9–10. Ч. 1. С. 381.

[434] Sentent. 35: «Adelphius a Thasvalthe dixit: Sine causa quidam falso et individioso verbo impugnant veritatem ut rebaptizare nos dicant, quando ecclesia haereticos non rebaptizet, sed baptizet». — P. 449. Вообще, Sententiae episcoporum постоянно повторяют мысли и аргументы св. Киприана. См.: H. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 39–40; Batiffol P. L'église naissante el le catholicisme. P. 471.

[435] Ibid. 87. P. 461.

[436] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 24. P. 797. Ч. 1. С. 348.

[437] Ibid. 72–59 ad Stephan. C. 2. P. 776. Ч. 1. С. 329–330. Cfr.: sentent. 1 Caecilii a Biltha: «Sacerdotium administrat profanus, ponit altare sacrilegus». — P. 437.

[438] Знаменитый современник западных споров о крещении, александрийский епископ Дионисий, также много писал по вопросу о крещении еретиков. В разных своих посланиях он, как говорит Евсевий, «довольно долго рассуждал об этом предмете» (H. E. VII, 7, 5), много говорил о еретиках (H. E. VII, 9, I), «подвергал вопрос о крещении обширному исследованию» (VII, 9, 6). Но от всех этих посланий Евсевием сохранены небольшие отрывки, которых недостаточно для характеристики догматических воззрений их автора. От блаженного папы Геракла св. Дионисий принял правило: людей, обращающихся из ересей и отпавших от Церкви... вводить в Церковь и не тре-

бовать от них вторичного крещения ввиду того, что они ранее получили Святого Духа (от него, то есть когда принадлежали к Церкви). Но на сирском языке сохранился отрывок послания к Дионисию и Стефану, предстоятелям Римской Церкви, где св. Дионисий пишет: «Тех, которые крещены во имя Трех Лиц Отца, и Сына, и Святого Духа, не следует перекрещивать, хотя бы они и крещены были еретиками, если только еретики эти исповедуют Три Лица. А над теми, которые обращаются ко Святой Церкви от других ересей, пусть будет совершаемо крещение» (Pitra. Analecta sacra. T. 4. Parisiis, 1883. P. 170, 413–414. Творения св. Дионисия. С. 58). Следовательно, Дионисий считал еретическое крещение недействительным, почему блаженный Иероним и говорит, что по вопросу о крещении еретиков Дионисий был согласен с Киприаном и Африканскими Соборами (De viris illustr. C. 69, PL. T. 23. Col. 677C, 679A. Творения. Ч. 5. С. 325), но согласие это было неполное, так как св. Дионисий считал действительным крещение раскольников. Св. Дионисий знает о постановлениях Африканских Соборов и Малоазийских. К Соборам этим Дионисий относится с полным уважением, называет их «значительнейшими» (μεγίσται). Но Дионисий не хочет никого вызывать на состязания и распри, вспоминая слова Писания: *Да не предвижеши пределов ближняго своего, яже поставиша отцы твои* (Втор. 19, 14) (Eusebius. History Ecclesias. VII, 5, 5; 7, 5. Творения. С. 61, 63) и высказывая ту же мысль, на которой настаивал и св. Киприан. «В судах и делах, касающихся отдельных лиц, — как следует относиться к тем, которые вне Церкви, и как обращаться с теми, которые принадлежат к ней, — по нашему мнению, следует подчиняться предстоятелям отдельных Церквей, которые в силу Божественного посвящения стоят во главе служения. А суд о делах их представляем Господу нашему» (Pitra. Analecta sacra. T. 4. P. 171, 414. Творения. С. 60). Поэтому св. Дионисий постоянно убеждал римских епископов не порывать мира с теми, кто иначе мыслит о крещении еретиков. По выражению Дюшена (История древней Церкви. Т. 1. С. 288), Дионисий был Иринеем для нового Виктора. Ср.: Batiffol P. L'église naissante et le catholicisme. P. 476. Подробно об участии св. Дионисия в спорах о действительности еретического крещения см. у свящ. А. Дружинина: «Жизнь и труды св. Дионисия Великого». С. 209–237. Но нужно заметить, что все отрывки посланий св. Дионисия оставляют нас в полнейшем неведении о тех догматических соображениях, которыми он оправдывал свое признание крещения, совершенного вне Церкви. Однако же ясно, что, делая различие между ересями, св. Дионисий исходил не из идеи о единстве Церкви, как св. Киприан, а крещение ставил в связь с той верой, которая исповедуется при крещении. Признавая же схизматическое крещение действительным, Дионисий тем самым дает положительный ответ на вопрос о действии благодати Божией вне Церкви. Но во всем том, что мы имеем от св. Дионисия, вопрос о действительности еретического крещения совершенно не поставлен в какую-нибудь связь с идеей Церкви.

[439] Св. Киприаном, как мы видели, особенно подробно раскрыто учение о крещении и (по современному нам названию) о миропомазании. Но у него Таинствами же считаются и хиротония (ordo), и покаяние, и Евхаристия. Подробно об этом см. у Poschmann'a: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 121–181. Также см. у свящ. А. Молчанова («Св. Киприан Карфагенский». С. 263–281). У св. Киприана только не дано такой же их связи с догматическим учением о Церкви, в какую поставлены крещение и рукоположение (миропомазание). См.: Harnack. Dogmengeschichte[4], I. S. 459–462, 469–479.

[440] Vgl.: Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 36.

[441] Vgl.: Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 67. Vgl.: S. 60–66.

[442] Ibid. 65–45. C. 1, 2, 3, 4. P. 721, 723, 724, 725. Ч. 1. С. 241–244 passim.

[443] Ibid. 67–56. C. 1, 3. P. 735, 737–738. Ч. 1. С. 314, 315, 316.

[444] Ibid. 55–43 ad Antonian. C. 11. P. 631–632. Ч. 1. С. 226. Ср.: Epist. 67–56. C. 6. P. 739–740. Ч. 1. С. 318–319. Сюда можно отнести постановление принимать простыми мирянами пресвитеров и диаконов, которые были рукоположены в кафолической Церкви, а потом сделались изменниками и возмутителями против Церкви. См.: Epist. 72–59 ad Stephan. C. 2. P. 776. Ч. 1. С. 329–330.

[445] Ibid. 66–54. C. 5. P. 730. Ч. 1. С. 304–305. Здесь Киприан, по-видимому, высказывает даже такую крайнюю мысль, что благодать не подается через согрешившего епископа с самого момента его грехопадения.

[446] Мы изложили мысли Гарнака: Dogmengeschichte[4], I. S. 447–449. Ср.: Novatian. RE 3. Bd. XIV. S. 238–240. Loofs также говорит о «Nachwirkung des alten Kirchenbegriffs» у Киприана. См.: Leitfaden der Dogmengeschichte, § 29, 4. S. 209. Некоторые замечания делает Poschmann («Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 185–189). У Poschmann'а заметны противоположные католические тенденции. — Раньше в протестантской литературе высказывалось иное, но подобное же мнение Ричлем. Ричль обращает внимание на некоторые места писем св. Киприана, где он и другие епископы ссылаются на видения и особые откровения (Epist. 57–49 ad Cornel. C. 5: «Это часто возвещается нам свыше (divinitus ostendi)». P. 655. Ч. 1. С. 287; Epist. 66–54 ad Pupian. C. 10: «Удостоив меня Своих указаний и откровений (ostendere et revelare)...» дальше говорит о сновидениях. (P. 734. Ч. 1. С. 308) и высказывает мысль, будто в своей деятельности он опирался на особые каждый раз откровения («für jeden einzelnen Moment berechnete Inspiration»). — «Die Entstehung der altkatholischen Kirche». S. 565. Все свидетельства из сочинений Киприана о разных откровениях собраны А. Гарнаком в особой статье «Cyprian als Enthusiast». — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft and die Kunde des Urchristentums, herausgeg. von Erwin Preuschen. 1902. S. 177–191. По мнению Гарнака, все эти свидетельства — «ein Stück urchristlichen Altertums», и св. Киприан в них обнаруживается «als ein Epigone der tertullianischen, ja einer noch früheren Epoche» (S. 177), так что, несмотря на весь свой клерикализм, он был «ein Christ alten Schlages» (S. 182). Впрочем, и сам Гарнак признает, что св. Киприан со всеми своими сообщениями о непосредственных откровениях не связывает какой-либо определенной теории. — Dogmengeschichte[4], I. S. 419, Anm. 1. Кроме того, можно еще заметить, что все эти сообщения не исключают особой благодати священства, которой епископ обладает по должности, так как Киприан знает и сакраментальную деятельность епископа. Ср. замечание B. Poschmann'а: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 182, Anm. 2. Thomasius особенную помощь Святога Духа в отдельных случаях деятельности считает одной из прерогатив епископской должности наряду с другими различными прерогативами. — Die Dogmengeschichte der alten Kirche. I. S. 585.

[447] Это учение подробно рассмотрено Карлом Адамом. См.: Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 190–229. Ср.: S. 88–108, где изложены воззрения на этот предмет Тертуллиана в домонтанистический период.

[448] Так утверждает Адам. См.: Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 206–207.

[449] Philosoph. IX, 12: «Οὗτος ἐδογμάτισεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι». PG. T. 16. Col. 3386B. Едва ли точно Döllinger (Hippolytus und Kallistus. S. 134) «ἐδογμάτισεν» переводит lehrte. Впрочем, на следующей же странице, при пересказе, он употребляет hingestellt hat.

[450] Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 228–229; Loofs. Leitfadcn der Dogmengeschichte, § 29, 4. S. 209; A. Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 421–422, 447, 494, Anm. 1.

[451] Имел ли в виду Каллист случаи отпадения епископов? И известны ли были такие случаи тому времени? Не разумеет ли Ипполит под «εἰ καὶ πρὸς θάνατον» грехи против целомудрия, πρὸς τὰς ἡδονάς, в оценке которых он, как известно, расходился с Каллистом? Vgl.: E. Rolffs. Das Indulgenz-Edict. TU 11, 3. S. 137, Anm. I. Döliinger также отрицает, чтобы Каллист издал распоряжение в безгранично общем смысле. — Hippolytus und Kallistus. S. 135–139.

[452] Epist. 67–56. C. 6. P. 741. Ч. 1. С. 319. Нет ли здесь подтверждения нашему пониманию распоряжения Каллистова?

[453] Ibid. 67–56. C. 5. P. 739. Ч. 1. С. 317.

[454] Cfr.: суждения о Стефане Poschmann'а: «Die Sichtbarkeit der Kirche». S. 186. Ritschl (Die Entstehung der altkath. Kirche. S. 567–569) полагает, что Стефан знал и признавал распоряжение Каллиста и Василида принял вполне сознательно.

[455] Epist. 67–56. C. 4. P. 738. Ч. 1. С. 316. Дальше св. Киприан говорит о порядке избрания епископа, указывая на пример избрания апостола на место Иуды (Деян. 1, 16).

[456] Ibid. 67–56. C. 4. P. 739. Ч. 1. С. 317; Cfr.: c. 2: «Мы должны избирать предстоятелей непорочных и чистых (immaculatos et integros), которые, достойно и свято принося жертвы Богу, были бы услышаны в своих молитвах, возносимых о спасении людей Божиих». P. 736. С. 315.

[457] Epist. 66–54 ad Fl. Pupian. C. 5. P. 730. Ч. 1. С. 305. Y. v. Soden поэтому считает Киприана как бы донатистом раньше донатизма. См.: Streit zwischen Rom und Karthago. S. 35. Ср.: Schwane. Dogmengeschichte der vornic. Zeit. S. 530.

[458] Здесь, конечно, сказывается уверенность св. Киприана в своей правоте и ложности обвинений Пупиана. Ср.: Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 81–83. Cfr.: Peters. Der heilige Cyprian von Karthago. S. 270.

[459] Epist. 66–54. C. 1. P. 727. Cfr.: c. 8. P. 733. C. 307.

[460] De rebaptism. C. 9, CSEL, 3, 3. P. 81, 16 sqq.

[461] Ibid. C. 10: «quid dicturus es de his qui plerumque ab episcopis pessimae conversationis baptizantur: qui tamen tandem cum Deus voluerit, in sceleribus suis convicti, etiam ipso aut prorsus etiam communicatione privantur? aut quid statues de eis qui ab episcopis prave sentientibus aut imperitioribus fuerint baptizati?» CSEL, 3, 3. P. 81, 20 sqq.

[462] Ibid. C. 10: «dicturus es enim utique pro tua singulari diligentia hos quoque denuo baptizandos esse, cum maxime eis res desit aut obstet quo minus inviolabile illud divinum mysterium fidei intemeratum possint accipere». CSEL, 3, 3. P. 81, 30–82, 1.

[463] Vgl.: H. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 85.

[464] Это противоречие отмечают и все ученые исследователи вопроса. См.: Huther. Cyprians Lehre von der Kirche. S. 81, 83. См.: A. Ritschl. Die Enstehung der altkatholischen Kirche. S. 569; Cfr.: S. 566–567; K. Adam. Der Kirchenbegriff Tertullians. S. 207; Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 186–188; А. Гарнак пишет, что довольно удивительно находить следы раннейшей эпохи у человека, который сделал епископат не только ядром христианства, но и основанием Церкви, и который в дюжинах мест пишет, как средневековый папа. — Cyprian als Enthusiast. — Zeitschr. für neuetestamentliche Wissenschaft., 1902. S. 177. Vgl.: Dogmengeschichte[4], I. S. 447; H. v. Soden. Streit zwischen Rom und Karthago. S. 36, 38. В. В. Болотов также признает, что Киприан вступает уже на скользкий путь субъективизма в своих воззрениях, хотя у него под субъективизмом и лежит крепко объективная почва. Приводимые Киприаном основания недействительности крещения, совершаемого еретиками, бьют далее его наличной цели.— Лекции по истории древней Церкви, вып. 2. С. 394.

[465] Poschmann. Die Sichtbarkeit der Kirche. S. 187.

[466] По мнению Huther'а, Киприан на вопрос: что делает епископа способным к сообщению Святого Духа — должность или личное достоинство? — отвечал: ни то, ни другое, но и то и другое вместе. — Cyprians Lehre von der Kirche. S. 67, 68.

6

ВОПРОС О ЦЕРКВИ В ДОГМАТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ С ДОНАТИЗМОМ

[1] Нужно заметить, что св. Киприан в течение целого столетия после своей смерти пользовался громадным уважением и имел большое влияние на всю западную Церковь. Его авторитет стоял очень высоко. См. об этом: Tillemont Memoires. T. 4. P. 185–187; Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. T. 2. P. 358–368; A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. III. Tübingen, 1910. S. 23 и Anm. 2.

[2] См.: A. Harnack. Dogmengeschichte, I. S. 785, 788. См. [сочинения] Мефодия «Convivium decem virginum». III, 4, 8. PG. T. 18. Col. 72C. Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полное собрание его творений, переведенных с греческого, под редакцией профессора С.-Петербургской духовной академии Евграфа Ловягина. Изд. 2-е. СПб., 1905. С. 47, 51.

[3] «Ὑποδέχεται δὲ καὶ μορφοῖ δίκην γυναικὸς ἡ Ἐκκλησία εἰς τὸ γεννᾷν τὴν ἀρετὴν καὶ ἐκτρέφειν».

[4] Conviv. III, 8. PG. T. 18. Col. 73. Ср. русский перевод. С. 51.

[5] Ibid. III, 8. PG. T. 18. Col. 76. Ср. русский перевод. С. 52.

[6] Ibid. VIII, 8: «Συμβαλλούσης ἐνταῦθα τὴν ἐν τῷ Λόγῳ τράνωσιν αὐτῶν καὶ μεταμόρφωσιν τῆς Ἐκκλησίας». PG. T. 18. Col. 149B—C. Русск. перев. С. 95–96. Cfr.: VIII, 7: «Церковь имеет во чреве крещаемых».

[7] Ibid. III, 8: «В Писаниях часто называется самое общество и собрание (τὸ ἄθροισμα καὶ τὸ στῖφος) верующих Церковью, где совершеннейшие по преуспеянию (κατὰ προκοπὴν) соединяются в одно лицо и тело Церкви». PG. T. 18. Col. 73D. Русск. перев. С. 52; Conviv. VIII, 5: «Церковь в собственном и точном смысле есть мать наша, некоторая сила, сама по себе отличная от детей (ἑτέρα τῶν τέκνων), сила, стремящаяся к просвещению (παρωρμημένη φωτίζεσθαι)... есть Церковь, дети которой все вместе придут к ней по воскресении, стекшись к ней отовсюду». PG. T. 18. Col. 145B—C. Русск. перев. С. 92, 93.

[8] Harnack видит у св. Мефодия уже зачатки субъективизма монашеской мистики и вообще созерцательного реалистического богословия Востока. — Dogmengeschichte[4], I. S. 788, 789, 790 и Anm. I. Ср. F. Loofs. Leitfaden der Dogmengeschichte, § 30, 6d. S. 229.

[9] Впрочем, и у западных писателей встречается уже в раннейший период учение о мистическом взаимоотношении между личностью и Христом, но только это учение не стоит в связи с учением о Церкви, как у св. Мефодия. См. об этом труд Гарнака Dogmengeschichte[4], I. S. 615, Anm. Ср. 788, Anm. 2. У Оригена так же очень часто душа человека называется невестой Христовой.— De orat. C. 17, 2. GrchSch. 3. S. 330. PG. T. 11. Col. 472B. Cfr.: in Matth. T. XVII, 21: «Νύμφης ψυχῆς γαμουμένης Λόγῳ. PG. T. 13. Col. 1540C. In Cant. cant lib. 4, v. 15. PG. T. 13. Col. 193B.

[10] От Василия Великого и должно вести начало епитимийного номоканона Восточной Церкви. См. об этом: Проф. Н. А. Заозерский. «Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской». М., 1902. Предисловие. С. 64. Проф. А. И. Алмазов считает это мнение преувеличенным, но и сам все же признает, что составители позднейших епитимийных номоканонов пользовались воззрениями Василия Великого. См.: Канонарий монаха Иоанна. Записки Императорского Новороссийского университета. 1907. Т. 109. С. 143.

[11] «Книга Правил». Прав. 84.

[12] Там же. 29.

[13] Там же. 2.

[14] Там же. 1. Ср. прав. 4, 6, 8.

[15] Там же. 6.

[16] Ср. учение о покаянии св. Иоанна Златоуста в его беседах о покаянии, о священстве и на Послание к Коринфянам. Особ. см.: Творения. Т. 2. С. 312, 313, 314, 315, 317, 323, 324, 359, 363. То же — в древних иноческих уставах, напр., в уставе Тавеннисиотского общежития. См.: Еп. Феофан. Древние иноческие уставы. М., 1882. С. 146 и далее. Все покаяние представляется под образом лечения тяжкого больного у Иоанна Лествичника. О епитимиях см. у С. И. Смирнова: «Духовный отец». С. 134–148, особ. с. 141.

[17] Об этом номоканоне см. в предисловии к его изданию проф. Н. А. Заозерского. См. также: Алмазов. Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви. Т. 1. Одесса, 1894; А. С Павлов. Номоканон при Большом Требнике. 2-е изд. М., 1897. С. 32–40, 455–491.

[18] Не нужно, однако, забывать, что временное отлучение от церковного общения всегда с самых древних времен связано было в Церкви с несением некоторых покаянных подвигов. Достаточно вспомнить об exomologesis'e или об interitus carnis, как его понимает Ориген.

[19] В назначении всех этих подвигов весьма заметна общая снисходительность номоканонов, так что по окончании изложения уставов о пище составитель древнейшей редакции номоканона рассуждает так: «Я знаю, что за эти весьма снисходительные определения я буду судим общим нашим Судьею — Богом, но лучше мне быть осужденным за это, чем прославиться немилостивым». — Номоканон, изд. Н. А. Заозерским и Хахановым. С. 69. Ср. грузинский текст. С. 72.

[20] Постановление это сохранилось в сочинении неизвестного автора «Contra Fulgentium Donatistam». С. 26: «Thurificati, traditores, et qui in schismate a traditoribus ordinantur, manere in Ecclesia Dei non possunt, nisi cognito ululatu suo per poenitentiam recon-

cilientur. Unde Caeciliano in schismate a traditoribus ordinato non communicare oportet». PL. T. 43. Col. 774.

[21] С исторической стороны донатизм исследован в труде Н. Кутепова «Раскол донатистов». Казань, 1884. О происхождении донатизма. С. 6–16.

[22] Harnack A. Der pseudoaugustinische Traktat «Contra Novatianum». Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. München, 1898. S. 85 ff.

[23] Idem. Dogmengeschichte, III. S. 39–41.

[24] Cyprian, epist. 73–60 ad Iubajan. C. 2, CSEL, 3, 2. P. 779. Творения. Ч. 1. С. 332.

[25] Ibid. 74–61 ad Pompejum. C. 4, CSEL, 3, 2. P. 802. Творения. Ч. 1. С. 353.

[26] См. об этом у Гарнака: Dogmengeschichte[4], I. S. 423–425.

[27] «De Afris autem, quod propria lege sua utantur, ut rebaptizent, placuit ut ad Ecclesiam si aliquis haereticus venerit, interrogent eum Symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus tantum ei imponatur: quod si interrogatus Symbolum, non responderit Trinitatem, tunc merito baptizetur. PL. T. 43. Col. 787. Здесь, очевидно, от обращающихся к Церкви требуется не только то, чтобы они были крещены во имя Троицы, но чтобы они правильно исповедовали веру в Троицу в Символе. Только в этом последнем случае они принимались без нового крещения. Cfr.: Ioh. Ernst. Dir Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Forschungen zur christlichen Litteratur und Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. II Band. 4. Heft. Mainz. 1901. S. 52–58.

[28] «Книга Правил». Прав. 8.

[29] Там же 19. См. толкование этого правила у Ioh. Ernst'a: «Die Ketzertaufangelegenheit in der altchr. Kirche». S. 58–62.

[30] См. Historia Donatistarum: «Sancitum est illicitas esse rebaptizationes eorum, qui interrogati in Trinitate secundum Evangelii fidem et Apostolorum doctrinam confessi erant ac deinde aqua tincti». PL. T. 11. Col. 803B.

[31] См. Excerpta ad donatistarum historiam pertinentia. Si hoc paci christianae prodesse visum fuerit, in suis honoribus suscipiantur. PL. T. 43. Col. 809 ad fin.

[32] В «Книге Правил» св. Василия Великого прав. 1. См.: Ioh. Ernst. Die Ketzertaufangelegenheit in der altchr. Kirche. S. 3–6.

[33] «Книга Правил». Прав. 7.

[34] Там же. 95.

[35] О времени написания этого сочинения говорится у Гарнака: Optatus. Herzog's RE 3. Bd. XIV. S. 413–414. Подробное изложение полемики Оптата и Парменияна дает Ferdinand Ribbeck: «Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche». Elberfeld, 1857. S. 160–191.

[36] De schism. donat. II, 1. CSEL, 26. P. 32–33.

[37] Ibid. II, 1: «Ubi ergo erit proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa?» CSEL, 26. P. 33, 12–14.

[38] Ibid. II, 1: «Ut quid tale infringitis promissum, ut a vobis mittatur quasi in quemdam carcerem latitudo regnorum?» CSEL, 26. P. 33, 19–21.

[39] Ibid. II, 1. P. 33, 22–24.

[40] Ibid. II, 1: «O vestra ingrata et stulta praesumptio! Christus vos cum ceteris in societatem regni caelestis invitat et coheredes sitis hortatur, et vos cum in hereditate sibi a patre concessa fraudare laboratis, dum Africae partem conceditis et totum terrarum orbem, qui ei a patre donatus est, denegatis». P. 34, 12–16.

[41] Ibid. II, 1: «Etiam vos ipsi laudate cum omnibus aut, quia noluistis esse cum omnibus, soli conticescite». P. 35–36.

[42] Ibid. II, 2: «Eam esse ecclesiam catholicam, quae est intoto terrarum orbe diffusa». P. 36, 4–5. Cfr.: Historia Carthaginensis collationis. Migne, PL. T. 11. Col. 1480A.

[43] Ibid. II, 11. P. 47.

[44] Ibid. II, 12. P. 47, 18–19.

[45] Ibid. II, 12: «Unicuique vestrum dicat deus: quid offers pro tota, qui non es in tota?» P. 47.

[46] Ibid. II, 13. P. 47, 22–23.

[47] De schism. donat. II, 2–3. P. 36–37. Cfr.: Hist. Carthag. Col. Migne, PL. T. 11. Col. 1481C—D. Cfr.: Praef. Balduini. PL. T. 11. Col. 1120B—C.

[48] Ibid. II, 20. P. 55–57. Дальше (С. 21) Оптат перечисляет преступления донатистов, которые настолько тяжки, что «in comparatione operis vestri latronum levior videtur immanitas». P. 58, 13–14. Параллель к II, 20 представляет VII, 2, где повторены те же мысли. P. 168–170.

[49] Ibid. VII, 2. P. 169–170.

[50] Ibid. VII, 3. P. 171–173. Cfr.: IV, 4. P. 106, 16 sqq.

[51] PL. T. 11. Col. 1098, 1099, 1100, 1101, 1102 passim. Нужно, впрочем, заметить, что последние рассуждения издателями не считаются принадлежащими Оптату. См. Col. 1097C—1098A. Carolus Ziwsa в своем издании опускает их совсем.

[52] De schism. donat. II, 9: «Dixisti enim, quod, si sacerdos in peccato sit, solae possint dotes operari». CSEL, 26. P. 45.

[53] Ibid. I, 13. P. 15–16. Cfr.: I. 28. P. 30–31.

[54] Ibid. I, 5. P. 8, 11 sqq.

[55] Подробное доказательство этого см. в: De schism. donat. IV, 5–8. P. 104–114.

[56] De schism. donat. IV, 7, 9. P. 112–116.

[57] Ibid. IV, 9. P. 117.

[58] Ibid. V, 1: «Aqua sola et vera ilia est, quae non de loco, non de persona sed de trinitate condita est». P. 120, 20–22.

[59] Ibid. V, 2: «Dicilis enim trinitatem pro nihilo haberi, ubi non interfuerit vestra praesentia». P. 122, 3–4.

[60] Ibid. V, 2. P. 122.

[61] Ibid. V, 3. P. 124, 12–125, 5.

[62] Ibid. V, 4. P. 126–127. Cfr.: V, 7. P. 133 sqq.; V, 3: «Nos docuimus caeleste munus unicuique credenti a trinitate conferri, non ab homine». P. 122, 22–23.

[63] Ibid. V, 4: «Sacramenta per se esse sancta, non per homines». P. 127, 16.

[64] Ibid. V, 4. P. 128, 8–129, 1.

[65] Ibid. V, 6. P. 132–133.

[66] Так читает этот стих один Оптат: «Ministri ejus, in quem credidistis». Некоторые латинские кодексы читают: «Ministri ejus cui».— Tischendorf. Novum Testamentum graece[8], II. P. 471. Греческий текст имеет несколько другой смысл: «Διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε».

[67] De schism. donat. V, 7. P. 133–137 passim. И заключение: «Vides ergo iam, frater Parmeniane, ex tribus speciebus supra memoratis illam primo tripartitam esse inmotam, invictam et inmutabilem, operantis vero temporariam esse personam». P. 137, 4–7.

[68] Ibid. V, 8. P. 137–138.

[69] Ibid. II, 10. P. 46, 5–10.

[70] Ibid. II, 9: «Hujus sanctae ecclesiae est constituta persona et hanc esse catholicam, quae sit in toto orbe terrarum diffusa, cujus membra et nos inter alios sumus, cujus dotes apud illam ubique sunt». P. 45, 17–20.

[71] Ibid. II, 5: «Quos constat ita sibi connexas et individuas esse, ut intellegatur unam ab altera separari non posse». P. 42, 11–12.

[72] Ibid. II, 1. P. 32–33.

[73] Ibid. II, 1: «Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur: ergo hanc unam columbam et dilectam sponsam suam Christus appellat». P. 32, 9–10. Ср. замечания A. Harnack'a: Optatus. RE 3. Bd. 14. S. 415; Dogmengeschichte[4], III. S. 45.

[74] Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], III. S. 41.

[75] De schism. donat. I, 5, 6, 7. P. 7, 15; 9, 2, 10–11.

[76] Ibid. I, 10; II, 1. P. 11, 21; 32, 10.

[77] Ibid. I, 10: «Paeniteat te talibus hominibus (sc. haereticis) etiam schismaticos adjunxisse... et non attendisti, inter schismaticos et haereticos quam sit magna distantia». P. 13, 14 sqq.

[78] Ibid. I, 10. P. 13, 9 sqq. Cfr.: II, 8. P. 44, 14–15: «Soli sigillum integrum? id est symbolum catholicum, non habentes»; IV, 8. P. 114, 10–11: «Ubi in exterminium fidei corrupta sunt semina»; V, 1. P. 121; I, 12: «Haeretici... veritatis exules, sani et verissimi symboli desertores, de sinu sanetae ecclesiae impiis sensibus depravati». P. 14, 8–10.

[79] De schism. donat. I, 5: «Extraneos esse catholicis sacramentis. P. 7, 13. Cfr.: I, 10. P. 11, 17–20.

[80] Ibid. I, 10: «Scimus enim haereticorum ecclesias singulorum prostitutas nullis legalibus sacramentis et in se jure honesti matrimonii esse...» P. 11, 18–20.

[81] Ibid. I, 12: «Haereticos... solos habere varia (др. чт.: vana) et falsa baptismata etc.» P. 14, 15 sqq.

[82] Ibid. III, 9: «Nobis et vobis ecclesiastica una est conversatio, et si hominum litigant mentes, non litigant sacramenta... pares credimus et uno sigillo signati sumus nec aliter baptizati quam vos, testamentum divinum pariter legimus, unum deum pariter rogamus, oratio dominica apud nos et apud vos una est». P. 93, 20–94, 3. Cfr.: V, 1: «Pro utrisque illud est, quod et nobis et vobis commune est, ideo et vobis, quia ex nobis existis, denique et apud vos et apud nos una est ecclesiastica conversatio, communes lectiones, eadem fides, ipsa fidei sacramenta, eadem mysteria». P. 121, 13–17.

[83] Ibid. I, 12: «Vobis vero schismaticis, quamvis in catholica non sitis, haec negari non possunt, quia nobiscum vera et communia sacramenta traxistis». P. 14, 22–15, 1. Подробнее о взглядах Оптата на крещение вне Церкви в связи с крещением вообще см.: Ioh. Ernst. Die Ketzertaufangelegenheit in der altchr. Kirche. S. 43–52.

[84] Ibid. I, 11: Catholicam facit simplex et verus intellectus intellegere, singulare ac verissimum sacramentum et unitas animorum. P. 13, 20–21. Cfr.: PL. T. 11, coll. 905D–906B–C. not. 15–17.

[85] Ibid. I, 11. P. 14, 1–7.

[86] Ibid. I, 3. P. 4–5.

[87] Ibid. I, 2. P. 4. Cfr.: IV, 2. P. 102–103.

[88] Ibid. III, 9: «In parte vestis adhuc unum sumus, sed, in diversa pendemus, quod enim scissum est, ex parte divisum est, non ex toto». P. 93, 17–19.

[89] Ibid. III, 10: «pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est». P. 95, 21–22.

[90] Ibid. I, 12. P. 14: 14–15, 22–23.

[91] Ibid. I, 21. P. 25, 5–7.

[92] Ibid. I, 21. P. 22–23; 23, 6. В VII, 4 вину донатистов Оптат называет даже хулой на Святого Духа: см. р. 176.

[93] Ibid. I, 21, VII, 1. P. 24, 6; 159, 6.

[94] Ibid. I, 2. P. 4, 3–4.

[95] Ibid. I, 15. P. 18, 9–11.

[96] Ibid. II, 9. P. 45, 2–4.

[97] Из необозримой ученой литературы, посвященной блж. Августину, мы пользуемся преимущественно новыми и специальными трудами: Dr. Thomas Specht. Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn, 1892; P. Capistran Romeis. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, herausgeg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. I. P. Kirsch. VIII Band. 4. Heft. Paderborn, 1908; В. Герье. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Ч. 1. Блаженный Августин. М., 1910.

[98] Мы не считаем нужным излагать внешнюю историю полемики блаженного Августина с донатистами, тем более, что эта история подробно изложена в специальном труде Н. Кутепова «Раскол донатистов». С. 85 и след., а также у В. Герье («Блаженный Августин». С. 482 и далее).

[99] Нельзя не отметить того, что полемика с донатизмом носила на себе яркий догматический отпечаток. Отсюда можно видеть, что в основе самого донатизма лежали религиозно-догматические интересы, и В. Герье является тенденциозным историком, изображая донатизм («Блаженный Августин». С. 437 и далее) «знаменем, собравшим около себя туземные элементы, противившиеся Риму и его цивилизации» (С. 477). См. по этому вопросу суждения проф. А. А. Спасского (Богословский вестник, 1901. III. С. 189–194) и Н. Н. Глубоковского («Блаженный Августин в изображении русского светского историка». — Труды Киев. дух. академии. 1911. I. С. 133–136).

[100] Более подробно полемические сочинения блж. Августина изложены в книге В. З. Белоликова «Литературная деятельность блаженного Августина против раскола донатистов». Киев, 1912.

[101] Brevicul. Col. III, 3, 3: «Donatistae responderunt, non catholicum nomen ex universitate gentium, sed ex plenitudine Sacramentorum institutum». PL. T. 43. Col. 624; Epist. 93, 7, 23: «Catholicae nomen non ex totius orbis communione interpretaris, sed ex observatione praeceptorum omnium divinorum, atque omnium Sacramentorum». PL. T. 33. Col. 333.

[102] Epist. 93, 7, 23. PL. T. 33. Col. 333.

[103] De unitale Ecclesiae. C. 2: «Quae utique una est, quam majores nostri Catholicam nominarunt, ut ex ipso nomine ostenderent, quia per totum est. Secundum totum enim, καθ' ὅλον graece dicitur». PL. T. 43. Col. 392. Cfr.: Contra litteras Petiliani lib. 2. C. 38, 91. PL. T. 43. Col. 292; Epist. 52, 1; PL., 33. Col. 194; Contra Gaudent. II, 2, 2; PL. T. 43. Col. 741.

[104] В частности, приводятся следующие места из Ветхого Завета: Суд. 6, 36–40; Быт. 22, 16–18; 26, 1–5; 28, 10–15; Ис. 11, 9–10; 41, 4–5; 42, 1–4; 49, 4–23; 52, 9–10; 53, 11–12; 62, 1–4; 64, 1–5; Пс. 2, 7–8; 21, 28–29; 18, 5; 56, 5–6; 71 и др. PL. T. 43. Col. 398 sqq. Cfr.: Contra ep. Parmeniani. I, 2; PL. T. 43. Col. 35–36; Contra Cresconium, III, 64, 72; 65, 73; PL. T. 43. Col. 535–538; Epist. 140, 17, 43; PL. T. 33. Col. 556; Epist. 208, 6; PL. T. 33. Col. 952.

[105] Serm. 46; 14, 33; PL. T. 38. Col. 289; In psal. 147, 6; PL. T. 37. Col. 1924–1925.

[106] Лк. 24, 46–47; Деян. 1, 1–8; 9, 15; Рим. 15, 16; De unit. Eccl. C. 10–11; PL. T. 43. Col. 408 sqq.

[107] De unitate Eccl. C. 11, 29; PL. T. 43. Col. 411–412. Cfr.: in ep. Ioan. tract. 2, 2–3; PL. T. 35. Col. 1989–1991.

[108] Ibid. De unitate Eccl. C. 11, 30: «Iam cui non appareat, illo vase significatum orbem terrarum, cum omnibus gentibus? Unde etiam quatuor initias erat alligatum, propter notissimas quatuor partes, Orientem et Occidentem, Austrum et Aquilonem, quas saepissime Scriptura commendat». PL. T. 43. Col. 413.

[109] Ibid. C. 12, 31: «Cognoscite ergo etiam quam longe ab Africa remotae sunt, et dicite nobis cur eas omnino vobis incognitas, et in apostolicis Litteris manifestatas, tam sacrilega temeritate accusetis et tanta dementia criminibus Afrorum periisse dicatis?» PL. T. 43. Col. 414–415; Epist. 87, 2; PL. T. 33. Col. 297.

[110] После этого у Августина следует разбор многочисленных свидетельств Священного Писания, которые, искусно истолковывая, донатисты приводили в доказательство того, что хотя их общество и не имеет вселенского характера, однако есть истинная Церковь. — PL. T. 43. Col. 416 sqq. Cfr.: Contra Cresconium. III, 35, 39; PL. T. 43. Col. 517. О вселенском характере Церкви в противоположность местным ересям и расколам см. у Августина: Epist. 49, 2; PL. T. 33. Col. 189–190; Epist. 52, 1; PL. T. 33. Col. 194; Epist 53, 1, 6; PL. T. 33. Col. 195–196, 198; Epist. 76, 1; PL. T. 33. Col. 263–264; Epist. 142, 1–3; PL. T. 33. Col. 583–584; Epist. 185, 5; PL. T. 33. Col. 794; Contra litter. Petiliani, II, 8, 19–20; PL. T. 43. Col. 264–265; II, 14, 33. Col. 268; II, 64, 144. Col. 306; II, 73, 164. Col. 310; II, 92, 210. Col. 330; III, 50, 62. Col. 380; Contra Crescon. IV, 54, 64; PL. T. 43. Col. 582–583; IV, 57, 70. Col. 587; Ad. Donatistas post. Col. C. 2. PL. T. 43. Col. 653. Contra Gaudent. I, 20, 22. PL. T. 43. Col. 718–719. См. также Th Specht. Die Lehre von der Kirche. S. 254–256, вообще весь § 30: Die Katholicität der Kirche. S. 251–268.

[111] См. напр, Epist. 49, 3: «Ecclesia catholica est etiam in Africa». PL. T. 33. Col. 190.

[112] «Liber de septem regulis ad investigandam et inveniendam S. Scripturae intelligentiam». Сочинением Тихония пользуемся в издании: F. C. Burkitt M. A. Texts and studies contributions to biblical and patristic literature, edited by J. Armitage Robinson. Vol. III. No. 1. The rules of Tychonius. Cambridge, 1894. Русский перевод см. в «Прибавлениях к творениям св. отцов». 1891. Ч. 48. О Тихоние см. F. Ribbeck. Donatus und Augustinus. S. 198–205.

[113] Reg. 2. P. 10–11. Прибавления. Ч. 48. С. 196–197, 198.

[114] Ibid. 3. P. 26, 13–14. Прибавления. Ч. 48. С. 217.

[115] Ibid. 3. P. 28–30 passim. Прибавления. Ч. 48. С. 220, 221, 222.

[116] Ibid. 4. P. 31. Прибавления. Ч. 48. С. 224.

[117] Ibid. 4. P. 32 sqq. Прибавления. Ч. 48. С. 225 и далее.

[118] Ibid. 4. P. 53. Прибавления. Ч. 48. С. 250.

[119] «Parmenianus autem caeterique Donatistae viderunt hoc esse consequens. et maluerunt suscipere obstinantissimum animum adversus apertissimam veritatem quam Tichonius asserebat», — говорит блж. Августин (Contra epist. Parmeniani. I, 1. PL. T. 43. Col. 35).

[120] Contra epist. Parmeniani. I, 1. PL. T. 43. Col. 35.

[121] Ис. 59, 1–8; Притч. 17, 15; 2 Тим. 2, 19; Еф. 5, 11; 1 Кор, 6; Contra epist. Parmen. II. C. 3, 6 sqq. PL. T. 43. Col. 53 sqq.

[122] Contra epist. Parmen. II, 6, 13, PL. T. 43. Col. 58.

[123] Ibid. II, 2, 5. PL. T. 43. Col. 52.

[124] Ibid. I, 2, 4. PL. T. 43. Col. 51.

[125] Ibid. I, 2, 2. PL. T. 43. Col. 35.

[126] Подробно о земном состоянии Церкви по Августину см.: Th. Specht. Die Lehre von der Kirche. S. 67 ff.

[127] Псалом этот иначе называется «Abecedarium», потому что строфы его начинаются с букв по порядку алфавита. Мы привели первую строфу. PL. T. 43. Col. 24–25: «Genus autem mixtum piscis, justus est cum peccatore». Невод называется еще «similitudo apertissima de commixtione malorum et bonorum». De unit. Eccl. C. 14, 35. PL. T. 43. Col. 418. Cfr.: Contra epist. Parmen. III, 3, 19. PL. T. 43. Col. 97; Epist. 93. C. 9, 34. PL. T. 33. Col. 338; De civit. Dei lib. 18. C. 49. PL. T. 41. Col. 611; Ad donatistas post collat. C. 8, 11. PL. T. 43. Col. 659. C. 10, 14. Col. 660.

[128] Abecedarium G. PL. T. 43. Col. 27. Gfr. Epist. 105. C. 5, 16. PL. T. 33. Col. 403; Epist. 108. C. 3, 7. PL. T. 33. Col. 409.

[129] Abecedarium N. PL. T. 43. Col. 28–29. Cfr.: Contra epist. Parmen., II, 1, 3. PL. T. 43. Col. 51; De unitate Eccl., 14, 35: «Nulla ergo malorum commixtio terret bonos, ut propterea velint tanquam retia rumpere, et a congregatione unitatis exire». PL. T. 43. Col. 418. См. еще Epist. 93. C. 4, 15, 9, 34. PL. T. 33. Col. 329, 338; Epist. 87, 2. PL. T. 33. Col. 297; Epist. 129, 5. PL. T. 33. Col. 492; Epist. 43. C. 8, 21: «Ne nomen Christi per horribilia schismata blasphemetur, pro bono unitatis tolerant, quod pro bono aequitatis oderunt». PL. T. 33. Col. 170; Epist. 44. C. 5, 11. PL. T. 33. Col. 179; Epist. 53. C. 3, 6. PL. T. 33. Col. 198; Epist. 76, 2–3. PL. T. 33. Col. 265.

[130] Abecedarium P. PL. T. 43. Col. 29; Ad Donat. post. collat., 20, 31. PL. T. 43. Col. 671–672.

[131] Epist. 108. C. 7, 20. PL. T. 33. Col. 417. Cfr.: Brevicul. coil. cum Donatistis. C. 9, 16: «Когда из ковчега вылетел ворон, там все же остались нечистые животные, но в нем до конца потопа оставались чистые и нечистые, так и в Церкви добрые и злые — до конца века. Но как Ной принес жертву не из нечистых, но из чистых животных, так не те в Церкви, которые злы, но которые добры, придут к Богу». — PL. T. 43. Col. 633.

[132] De unitate Eccl., 14, 35. PL. T. 43. Col. 418; Contra litt. Petil., II, 45, 106. PL. T. 43. Col. 296; II, 47, 110. Col. 297; II, 78, 174. Col. 312; Contra Crescon, III, 65, 73; III, 66, 75. PL. T. 43. Col. 536, 537; Epist. 10. C. 3, 11. PL. T. 33. Col. 411.

[133] Contra litteras Petiliani, III, 2, 3. PL. T. 43. Col. 349.

[134] Contra epist. Parmenian, II, 2, 5. PL. T. 43. Col. 52; Cfr.: Contra litt. Petiliani, II, 90, 199. PL. T. 43. Col. 321–322; Contra epist. Parmenian, III, 3, 19. PL. T. 43. Col. 97.

[135] De unitate Eccl., 13, 33. PL. T. 43. Col. 416–417.

[136] Здесь Августин цитирует еще Мф. 7, 13–14; Быт. 15, 5; 22, 27; Рим. 9, 7; Ис. 54, 1; Мф. 8, 11–12; Тит. 2, 14; De unitate Eccl: c. 14, 36. PL. T. 43. Col. 418–419. Кроме донатистов, Церковь считали состоящей из одних святых и пелагиане, исходя из неправильного понимания слов апостола Иоанна (1 Ин. 3, 9) и апостола Павла (Еф 5, 25–27). В полемике против пелагиан Августин доказывает, что состояние святости как для отдельного человека, так и для Церкви есть результат длительного процесса. См.: Th. Specht. Die Lehre von der Kirche. S. 84–88.

[137] Epist. 93, 9, 36. PL. T. 33. Col. 339. Cfr.: Contra litt. Petil. III, 37, 43. PL. T. 43. Col. 370. Retract. II, 17. PL. T. 32. Col. 637.

[138] Contra litt. Petiliani, III, 4, 5: «Neque hoc ideo dixerim ut neglegatur ecclesiastica disciplina, et permittitur quisque facere quod velit sine ulla correptione, et quadam medicinali vindicta et terribili lenitate et charitatis severitate». PL. T. 43. Col. 350.

[139] Ibid. III, 4, 5: «Neque enim ferrum est inimici vulnerantis, sed medici secantis». PL. T. 43. Col. 350.

[140] Contra litt. Petiliani, III, 4, 5. PL. T. 43. Col. 350.

[141] Ibid. III, 37, 43. PL. T. 43. Col. 370.

[142] Ibid. III, 38, 44. PL. T. 43. Col. 370–371.

[143] Contra epist. Parmeniani, II, 20, 39. PL. T. 43. Col. 80.

[144] Serm. 351, 10. PL. T. 39. Col. 1546.

[145] Contra epist. Parmeniani, III, 2, 13: «Non dormiat severitas disciplinae, in qua tanto est efficacior emendatio pravitatis, quando diligentior conservatio charitatis. Tunc autem hoc sine labe pacis et unitatis et sine laesione frumentoram fieri potest, cum congregationes Ecclesiae multitudo ab eo crimine quod anathematur, aliena est». PL. T. 43. Col. 92. Cfr.: Breviculus collationis cum Donatistis, dies 3; 9, 16: «Quamvis debeat vigilare ecclesiastica disciplina, ad eos non solum verbis, sed etiam excommunicationibus et degradationibus corripiendos, tamen non solum in ea latentis nesciantur, sed plerumque propter pacem unitatis etiam cogniti tolerentur». PL. T. 43. Col. 632.

[146] Ibid. III, 2, 13. PL. T. 43. Col. 92: «Tunc etiam ille et timore percutitur, et pudore sanatur, cum ab universa Ecclesia se anathematum videns, sociam turbam cum qua in delicto suo gaudeat et bonis insultet non potest invenire. Contra epist. Parmeniani».

[147] Ibid. III, 2, 14. PL. T. 43. Col. 92–93.

[148] Ibid. III, 2, 14: «Jam propter multitudine non poterant ita corripi, ut ab eorom conjunctione se caeteri continerent, et eos erubescere facerent». PL. T. 43. Col. 93.

[149] Idem.

[150] Ibid. III, 2, 15: «Haec qui diligenter cogitat, nec in conservatione unitatis negligit disciplinae severitatem, nec immoderatione coercitionis disrumpit vinculum societatis». PL. T. 43. Col. 94; Contra litt. Petil., III, 3, 4. PL. T. 43. Col. 349; B Retract. II, 17: Августин на основании греческого текста исправляет данное в Contra epist. Parmen. толкование 1 Кор. 5, 13: «Potius intelligendum ut homo malus auferatur ex hominibus bonis, quod fit per ecclesiasticam disciplinam». PL. T. 32. Col. 637. О церковном отлучении, по Августину, см. Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. S. 40 ff.

[151] De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum lib. I. C. 34, 76. PL. T. 32. Col. 1342.

[152] Contra epist. Parmeniani, III, 2, 8. PL. T. 43. Col. 88–89. Epist 93, 10, 36: «Unitatem orbis terrae atque omnium gentium et diligendo tenuit, et disputando defendit». PL. T. 33. Col. 339.

[153] Ibid. III, 2, 9. PL. T. 43. Col. 90.

[154] Ibid. III, 2, 11: «Quid eis prodest quod avaros et rapaces. Modo se vel non habere in congregatione sua, vel incognitos sibi esse mentiuntur, quandoquidem fuerunt tales in illa unitatis Ecclesia, unde isti exortos se sic jactant, et eam in sua sola societate, id est, m communione Donati remansisse persuadere conentur? Si enim dicunt per talium communionem perire Ecclesiam, cur eam non dicunt jam Cypriani periisse temporibus?» PL. T. 43. Col. 90–91; De bapt., II, 6, 8. PL. T. 43. Col. 131; II, 7, 11. Col. 133; De unico bapt. C. 14, 23–24. PL. T. 43. Col. 607–608; Epist. 93, 10, 37, 42, 45. PL. T. 33. Col. 339, 341, 342.

[155] О происхождении и характере циркумцеллионов см. у Кутепова: «Раскол донатистов». С. 38 и далее. Августин всегда ставит циркумцеллионов в тесную связь с донатистами. См. Contra litt. Petiliani., II. 83, 184. PL. T. 43. Col. 317; Epist. 105, 3. PL. T. 33. Col. 397. Обращаясь к донатистам, Августин циркумцеллионов называет «vestri». — Epist. 88, 1. PL. T. 33. Col. 302.

[156] Abecedarium L: «Clamatis vos de Macario, et nos de Circumcellione. Illud, nostrum jam transactum: vestri non cessant usque hodie». PL. T. 43. Col. 28. Cfr.: De haeres. 69 PL. T. 42. Col. 43.

[157] См. Epist. 187, 7, 28. PL. T. 33. Col. 842; De gestis Pelagii. C. 12, 27. PL. T. 44. Col. 336; De nuptiis et concupisc. C. 33, 38; 34, 39. PL. T. 44. Col. 435; Contra duas epist. Pelagianorum, lib. IV. C. 7, 17–18. PL. T. 44. Col. 621–622; De natura et gratia. C. 63, 75. PL. T. 44. Col. 285; De perfect, just. C. 15, 34–35. PL. T. 44. Col. 310; Epist 185, 9, 38–39. PL. T. 33. Col. 810.

[158] Breviculus col.cum Donatistis, d. 3. C. 9, 16. PL. T. 43. Col. 633. Cfr.: ad Donat. post collat., 9, 12. PL. T. 43. Col. 659.

[159] De unitate Eccl. C. 10, 25: «Teneamus Ecclesiam ex ore Domini designatam, unde coeptura, et quousque perventura esset; coeptura scilicet ab Ierusalem, et perventura in omnes gentes». PL. T. 43. Col. 409.

[160] Ibid. C. 10, 26. PL. T. 43. Col. 409.

[161] Ibid. C. 11, 27: «Nullus omnino dubitare permittatur, nisi qui de sanctarum Scripturarum fide dubitat, illam esse Ierusalem visibilem civitatem, unde coepit Ecclesia post Domini Iesu Christi resurrectionem et ascensionem; nec aliud eum voluisse ostendere, nisi hujus terrae loca, unde illi daret initium, et quomodo eam per cuncta inde diffunderet». PL. T. 43. Col. 409–410. Cfr.: c. 11, 28 и 24, 70. Col. 441–442.

[162] Vgl.: Harnack A. Dogmengeschichte[4], III. S. 147, Anm. 2; В. Герье. Блж. Августин. С. 610.

[163] De unitate Eccl. C. 25, 74: «Multi tales sunt in Sacramentorum communione cum Ecclesia, et tamen jam non sunt in Ecclesia. Alioquin si tunc quisque praeciditur cum visibiliter excommunicatur; consequens erit ut tunc rursus inseratur, cum visibiliter communioni restituitur». PL. T. 43. Col. 444. Cfr.: In Ioan. tract., 5, 7. PL. T. 35. Col. 2016; In ep. Ioan., 7, 6. PL. T. 35. Col. 2032.

[164] De bapt., I, 10, 14; IV, 3, 4; V, 27, 38; VI, 14, 23. PL. T. 43. Col. 117, 155, 156, 196, 207; In ep. Ioan. tract., 7, 13. PL. T. 35. Col. 2028; In ps. 25 en., 2, 2. PL. T. 36. Col. 189.

[165] De unit. Eccl. C. 21, 60: «Nec regenerati spiritualiter in corpus et membra Christi coaedificientur nisi boni; profecto in bonis est illa Ecclesia, cui dicitur. Sicut lilium in medio spinarum, ita proxima mea in medio filiarum (Can. II, 2). In his est enim qui aedificant super petram, id est, qui audiunt verba Christi, et faciunt. Non est ergo in eis, qui aedificant super arenam, id est, qui audiunt verba Christi, et non faciunt». Col. 436. Cfr.: De bapt., V, 27, 38. PL. T. 43. Col. 195.

[166] De baptismo, 1. C. 17, 26: «Semper ab illius Ecclesiae quae sine macula et ruga est unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali abduratione miscetur». PL. T. 43. Col. 123. Cfr.: III, 18, 23: «Ad illam gloriosam Ecclesiam non pertineant». PL. T. 43. Col. 150; IV, 18, 25. Col. 170.

[167] Contra litt. Petiliani., II, 55, 126. PL. T. 43. Col. 302.

[168] De baptismo, III, 18, 23: «Orationes sanctorum, id est columbae gemitus». PL. T. 43. Col. 150; Epist. 98, 5: «Ecclesia, quae in sanctis est». PL. T. 33. Col. 362; Epist. 187, 12, 41. PL. T. 33. Col. 848.

[169] Ibid. III, 19, 26: «Cum intus videntur, ab illa invisibili charitatis compage separati sunt». PL. T. 43. Col. 152. Cfr.: Contra litt. Petiliani, II, 108, 247. PL. T. 43. Col. 345; In ps. 131, 13: «Ille enim ad domum Dei pertinet, qui est in charitate compaginatus lapidibus vivis». PL. T. 37. Col. 1721; In ps. 39, 1. PL. T. 36. Col. 433; In ps. 95, 2. PL. T. 37. Col. 1228.

[170] Ibid. IV, 22, 29. PL. T. 43. Col. 173–174. См. еще: Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. S. 28–30.

[171] Vgl.: Seeberg. Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche. S. 41–42; Thomasius. Dogmengeschichte. I. S. 593–596; В. Герье. Блаженный. Августин. С. 606–610.

[172] «Ввиду различия состава Церкви, — пишет В. Герье, — характер ее в ту или другую пору представляет полную противоположность». Но ведь в небесную Церковь войдут только члены земной Церкви, а потому и нельзя говорить о полной противоположности между той и другой Церковью. Ср. замечание проф. Н. Н. Глубоковского: «Блаженный Августин в изображении русского светского историка». — Труды Киевской духовной академии. 1911. Т. 1. С. 143–146.

[173] Contra litt. Petiliani, II, 77, 172: «Charitas enim christiana nisi in imitate Ecclesiae non potest custodiri... Tenemus autem charitatem, si amplectimur unitatam: amplectimur autem unitatem, si eam non per verba nostra in parte confingimus, sed per verba Christi in unitate cognoscimus». PL. T. 43. Col. 312. Cfr.: Contra Cresconium., II, 12, 15. PL. T. 43. Col. 476; II, 13, 16. Idem.

[174] De baptismo, I, 17, 26: «Spiritales... non eunt foras: quia et cunt aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, cum adversus Ecclesiam nullatenus eriguntur, sed in solida unitatis petra fortissimo charitatis robore radicantur». PL. T. 43. Col. 123–124.

[175] Contra Cresconium, IV, 59, 71: «Non est enim alius impiae superbiae tumor apud omnes qui se a Christi unitate discendunt, quam se solos Christianos esse jactare, et damnare

caeteros, non solum quibus eorum lis nota est, verum etiam quibus eorum nec nomen auditum est». PL. T. 43. Col. 587–588.

[176] Ibid. III, 35, 39. PL. T. 43. Col. 517.

[177] См. более подробно: Specht Th. Die Lehre von der Kirche. S. 76–81.

[178] De unitate Eccl., 25, 73. PL. T. 43. Col. 443.

[179] Эта связь между учением о предопределении и о святости Церкви особенно ясно выступает в «De bapt.», V, 27, 38. PL. T. 43. Col. 195. Ср.: Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. S. 21–23.

[180] Подробно учение Августина о предопределении раскрыто в труде Л. Писарева «Учение блж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу». Казань, 1894. С. 306 и далее. Об отношении учения о Церкви к учению о благодати см. у Seeberg'a: Studien zur Geschichte dez Begriffs der Kirche. S. 41–42, 49–50.

[181] Августин весьма решительно высказывает ту мысль, что «sancti regno Dei praedestinati dividi ab Ecclesia nullo modo possunt». — Contra Crescon. II, 33, 42. PL. T. 43. Col. 491. Подробнее о том, что предуставленные спасаются не без Церкви, см.: Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. Нужно признать неосновательными рассуждения В. Герье о том, будто «круг Церкви в прежнем значении смешанного тела (corpus permixtum) пересекается другим кругом общины избранных, более узким, но в то же время некоторыми частями выступающим из прежнего церковного круга». — Блаженный. Августин. С. 612. Ср. Harnack A. Dogmengeschichte[4], III. S. 165. См. еще замечание Н. И. Глубоковского: «Блаженный Августин в изображении светского историка». Труды Киевской духовной академии. 1911. Т. 1. С. 146–147: «Предестинация осуществлялась не исключительно через Церковь, хотя последняя бывает главнейшим, доступным и узаконенным поприщем ее спасительного действия». Но выше, на той же с. 147, автор выражается более решительно и определенно: «Для Августина Церковь являлась единственно открытым нам, нормальным и санкционированным институтом применения к людям спасительно предопределяющей воли Божией». По существу — к тому же приходит и C. Romeis, излагая взгляд Августина на возможность спасения вне Церкви (S. 94–115). Спасение вне Церкви есть, во всяком случае, чрезвычайный путь, и на этом предмете Августин специально не останавливается (S. 114). Ср.: Specht Th. Die Lehre von der Kirche. S. 66–67, 89–94, 307–312. Specht приходит решительно к тому заключению, что учение о предопределении нисколько не нарушает всей экклезиологической системы блж. Августина.

[182] Л. Писарев, цит. соч. С. 308.

[183] De civit. Dei. I, 35. PL. T. 41. Col. 46.

[184] Подробнее см.: Specht Th. Die Lehre von der Kirche. S. 89–94.

[185] Contra litt. Petiliani., III, 37, 43: «Alienis peccatis non maculatur Ecclesia». T. 43. Col. 370; Epist. 93, 10, 37: «Manifestum est non contaminari justos alienis peccatis». PL. T. 33. Col. 339.

[186] Vgl.: Romeis C. Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche. S. 18.

[187] Retract. II, 18. PL. T. 32. Col. 637–638.

[188] Можно думать, что вопрос о зависимости Таинств от личных нравственных качеств их совершителей назревал еще в общинах новацианских, где склонны были его разрешать в духе донатизма, хотя и независимо от него. См.: Pseudo-August. Quaest. 102. PL. T. 35. Col. 2311; Harnack A. Der pseudoaugustinische Traktat Contra Novatianum. Abhandlungen Alexander von Oettingen gewidmet (München, 1898) S. 85–89.

[189] Contra litt. Petiliani, I, 2, 3: «Qui fidem a perfido sumpserit, non fidem porcipit, sed reatum». PL. T. 43. Col. 247; Epist. 89, 5: «De Baptismo solent dicere, tunc esse Baptismum Christi, cum ab homine justo datur». PL. T. 33. Col. 311. Cfr.: Contra ep. Parmen., II, 17, 36. PL. T. 43. Col. 77.

[190] В уста донатиста Августин влагает слова: «Ego baptizo, ego justifico, ego justum facio». Serm. 292, 4–6. PL. T. 38. Col. 1323–1324. Cfr.: Contra epist. Parmen., II, 11, 23. PL. T. 43. Col. 66. Contra Cresc., IV, 16, 19: «Quam jueti sumus, tam justum Baptismum esse faciamus». PL. T. 43. Col. 559.

[191] De unitat. Eccl., 21, 59. PL. T. 43. Col. 435.

[192] Contra Cresconium, II, 27, 33. PL. T. 43. Col. 487. Cfr.: II, 16, 19. Col. 559.

[193] Ibid. II, 28, 35. PL. T. 43. Col. 488.

[194] In Ioan. tract., 6, 8. PL. T. 35. Col. 1428–1429.

[195] Contra epist. Parmeniani, II, 10, 21: «Cur mendaces et infideles eorum ministri, non aquam mendacem, sed veracem vel dare vel habere creduntur? Cur ab illorum mortuis qui baplizantur, proficit aliquid lavatio eorum?» PL. T. 43. Col. 64.

[196] Contra epist. Parmen., II, 10, 21: «fictos bonos, id est occultos malos, apud se esse negare non possunt». PL. T. 43. Col. 64–65; Epist. 93, 11, 49. PL. T. 33. Col. 345.

[197] Ibid. I, 13, 31. PL. T. 43. Col. 73; II, 15, 34. PL. T. 43. Col. 76. О максимианистах см.: Ribbeck F. Donatus und Augustinus. S. 206–236.

[198] Ibid. II, 10, 21: «Tunc posse a malo baptizari quem quam, si lateat malitia baptizantis». PL. T. 43. Col. 64. Кресконий говорит, что о святости крестителя нужно судить «secundum famam, non secundum sinceritatem, quae in illa videri non potest». Contra Cresconium, II, 17, 21. PL. T. 43. Col. 478.

[199] Contra litt Petiliani, III, 27, 32. PL. T. 43. Col. 363. Cfr.: Contra epist. Parmen., II, 11, 23. PL. T. 43. Col. 67; Epist. 89, 5. PL. T. 33. Col. 311.

[200] Contra epist. Parmen., II, 10, 21. PI. T. 43. Col. 65; II, 13, 31: «Nec ullo modo isti expedire se possunt, cum eis proponitur, cur sanctitas sacramenti et haberi et dari possit ab eo, quem intus sceleratum jam Deus damnavit, et tunc incipiat ab eo dari non posse, cum ab hominibus damnatus fuerit, cum tamen nec tunc eam possit amittere». PL. T. 43. Col. 73.

[201] Ibid. II, 10, 21, 24. PL. T. 43. Col. 65–67; Contra litt. Petiliani., III, 47, 57. PL. T. 43. Col. 377–378; III, 52, 64. Col. 382; III, 30, 35. PL. T. 43. Col. 366; Contra Cresconium, II, 26, 31: «Ita ne quia fictus est mortuus non est?» PL. T. 43. Col. 485.

[202] Ibid. II, 15, 34. PL. T. 43. Col. 76; Contra litt. Petiliani., I, 2, 3: «Ecce stat perfidus baptizaturus at ille qui baptizandus est, perfidiam ejus ignorat: quid eum accepturum esse arbitraris? Utrum fidem, an reatum? Si dixeris fidem; concedes posse fieri ut a perfido quisque fidem percipiat, non reatum; et falsum erit illud quod dictum est, qui fidem a perfido sumpserit, non fidem percipit, sed reatum. Invenimus enim fieri posse ut etiam a perfido fidem quis percipiat, si perfidiam dantis ignoret... rebaptizent ergo illos quos ab eis baptizatos esse constiterit, qui diu apud ipsos conscelerati latuerunt, et postea proditi convictique damnati sunt». PL. T. 43. Col. 247; Contra litt. Petiliani, III, 27, 32 и далее. PL. T. 43. Col. 363 sqq.

[203] Ibid. II, 13, 31: «Ouid est hoc aliud, quam quod eorum Tichonius de illis ait, quod volumus sanctum est». PL. T. 43. Col. 73.

[204] Contra litt. Petiliani, I, 4, 5. PL. t. 43. Col. 248. Cfr.: III, 27, 32. Col. 364.

[205] Ibid. III, 32, 37: «Hinc satago, hoc urgenter interrogo, hoc ut respondeatur vehementissime flagito». PL. T. 43. Col. 367.

[206] Ibid. III, 26, 31. PL. T. 43. Col. 363.

[207] Harnack A. Dogmengeschichte, III. S. 154.

[208] Contra epist. Parmeniani, II, 4, 8. PL. T. 43. Coll. 55–56. Idem. II, 9, 18. PL. T. 43. Col. 61. Idem. II, 7, 12. PL. T. 43. Coll. 57–58. Contra litt. Petiliani I, 7, 8. PL. T. 43. Col. 249. II, 5, 11. PL. T. 43. Col. 261.

[209] Contra c Petiliani, II, 103, 237. PL. T. 43. Col. 340; Contra epist. Parmen., II, 10, 20. PL. T. 43. Col. 63.

[210] О донатистах Августин говорит: «Quare computant salutem suam in hominibus esse, non in Deo?» In ps. 75, 7. PL. T. 36. Col. 961.

[211] Contra litteras Petiliani, I, 3, 4. PL. T. 43. Col. 247–248; II, 5, 11. PL. T. 43. Col. 260; III, 28, 33. Col. 364. Cfr.: Epist. 89, 5. PL. T. 33. Col. 311; Contra epist. Parmeniani, II, 4, 8. PL. T. 43. Col. 55.

[212] Ibid. II, 108, 247. PL. T. 43. Col. 346.

[213] Contra epist. Parmeniani, II, 8, 15–16. PL. T. 43. Col. 59–60.

[214] Ibid. II, 15, 33: «Si et ipse a justo homine, et de illo ita quaero, donec ab ipso capite ordinis humani ad aliquem perveniam, qui non ab homine acceperit, atque ita falsum esse doceam, quod non potest homo accipere quidquam, nisi fuerit ei ab homine datum». PL. T. 43. Col. 75.

[215] Ibid. II, 15, 34. PL. T. 43. Col. 76.

[216] Ibid. II, 15, 34. PL. T. 43. Col. 76; De bapt., IV, 10, 16: «In ista quaestione de baptismo non esse cogitandum quis det, sed qwid det». PL. T. 43. Col. 164; V, 21, 29: «Sacramentum gra-

tiae dat Deus etiam per malos: ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos». PL. T. 43. Col. 191. Cfr.: De bapt., III, 19, 27. PL. T. 43. Col. 152–153; Contra Cresconium, II, 21, 26. PL. T. 43. Col. 482. Cfr.: Epist. 89, 7: «Sacramenta non humana sunt, sed divina». PL. T. 33. Col. 312.

[217] Epist. 105. C. 3, 12: «Semper Dei est illa gratia et Dei Sacramentum, hominis autem solum ministerium; qui si bonus est, adhaeret Deo, et operatur cum Deo; si autem malus est, operatur per illum Deus visibilem Sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam. Hoc sapiamus omnes, et non sint in nobis schismata». PL. T. 33. Col. 401; Epist. 89, 5. PL. T. 33. Col. 311.

[218] Contra litt. Petiliani, I, 9, 10. PL. T. 43. Col. 250.

[219] Contra Cresconium, III, 11, 13. PL. T. 43. Col. 502.

[220] Contra litteras Petiliani, I, 7, 8. PL. T. 43. Col. 249; II, 4, 9. PL. T. 43. Col. 260.

[221] Contra epist. Parmeniani, II, 11, 23. PL. T. 43. Col. 67; Contra Cresconium, II, 25, 30. PL. T. 43. Col. 484; De bapt., III, 4, 6. PL. T. 43. Col. 143.

[222] In Ioan. tract., 5, 9, 11; 6, 7. PL. T. 35. Col. 1419, 1428. Cfr.: De consensu evang. II, 15, 32. PL. T. 35. Col. 1093. Такому толкованию блж. Августин придает важное полемическое значение «omnino eorum (donatistarum) ora claudentur». — In Ioan. tract., 4, 16. PL. T. 35. Col. 1414.

[223] Ibid. 5, 18. PL. T. 35. Col. 1423–1424.

[224] Contra litteras Petiliani, II, 6, 13. PL. T. 43. Col. 261.

[225] Ibid. II, 7, 15. PL. T. 43. Col. 262.

[226] Ibid. II, 11, 23. PL. T. 43. Col. 66–67; II, 14, 32. PL. T. 43. Col. 74.

[227] Contra epist. Parmeniani, II, 5, 10. PL. T. 43. Col. 57; II, 8, 15. Col. 59.

[228] Contra litteras Petiliani, III, 30, 35. PL. T. 43. Col. 365. Cfr.: In Ioan. tract., 5, 15. PL. T. 35. Col. 1422.

[229] Ibid. III, 34, 40. PL. T. 43. Col. 368.

[230] См., напр.: Contra Cresconium, IV, 16, 19: «Non eorum meritis a quibus ministratur nec eorum quibus ministratur, constare Baptismum, sed propria sanctitate atque veritate». PL. T. 43. Col. 559.

[231] Contra epist. Parmeniani, II, 11, 24. PL. T. 43. Col. 67–68. Cfr.: Contra litt. Petiliani, II, 30, 69. PL. T. 43. Col. 281–282; III, 55, 67. PL. T. 43. Col. 384–385.

[232] Contra litteras Petiliani, III, 34, 39: «Cum ergo Baptismus Christi, sive per iniquum sive per justum ministratus, nihil aliud sit quam Baptismus Christi; ab homine cauto et bono fideli iniquitas hominis est vitanda, non Dei sacramenta damnanda». PL. T. 43. Col. 368. Cfr.: II, 47, 110. T. 43. Col. 298. См. еще: «De bapt.», V, 20, 27: «Sacramenta Dei ubique recta sunt, et mali homines, quibus nihil prosunt, ubique perversi sunt». PL. T. 43 col. 190; Contra Crescon., II, 10, 12: «nec curo per quem fuerint (sacramenta) seminata, sed a quo creata». PL. T. 43. Col. 474.

[233] In Ioan. tract., 5, 15. PL. T. 35. Col. 1422.

[234] Ibid. 5, 18. PL. T. 35. Col. 1424.

[235] Ibid. 5, 13, 18. PL. T. 35. Col. 1421, 1424.

[236] Ibid. 6, 8. PL. T. 35. Col. 1429.

[237] Contra epist. Parmeniani, II, 6, 11: «Nam unum atque idem sacrificium propter nomen Domini quod invocatur, et semper sanctum est et tale cuique sit, quali corde ad accipiendum accesserit». PL. T. 43. Col. 57. Cfr.: Contra litteras Petiliani, II, 108, 247. PL. T. 43. Col. 345.

[238] In Ioan. tract., 6, 15. PL. T. 35. Col. 1432.

[239] См. еще: Specht Th. Die Lehre von der Kirche. S. 141, 207–214.

[240] Эту неразрывную связь между признанием независимости Таинства от нравственных качеств совершающего его лица и признанием действительности схизматического крещения весьма настойчиво подчеркивает сам же Августин. В «De baptismo» мы постоянно встречаем такие рассуждения: если Таинство, совершенное грешником, не отделившимся от Церкви, действительно, то действительно Таинство, совершенное и раскольником вне Церкви. Ведь и тот и другой от себя ничего привнести не могут для действительности Таинства, которое совершает Сам Бог. Признавать действительным Таинство, совершенное грешником, и в то же время отвергать Таинство, совершенное

схизматиком, — совершенно непоследовательно. См.: IV, 5, 7; IV, 7, 10; VI, 26, 50; VI, 31, 60; VI, 40, 78; VI, 43, 84; VI, 41, 80; VII, 12, 23; VII, 15, 29; VII, 37, 73; VII, 54, 103. PL. T. 43. Col. 158, 160, 215, 217, 221, 222, 230, 231, 236, 244. Cfr.: Epist. 109. C. 11, 48. PL. T. 33. Col. 344.

[241] Contra epist. Parmeniani, II, 13, 28: «Quae ubicumque sunt, ipsa sunt». PL. T. 43. Col. 70; Contra litteras Petiliani, II, 108, 247. PL. T. 43. Col. 345–346; Epist. 87, 9: «Non quaerimus ubi sit, sed ubi prosit». PL. T. 33. Col. 301; Epist. 98, 5. PL. T. 33. Col. 362.

[242] De bapt., IV, 10, 16. PL. T. 43. Col. 164; V, 4, 4: «Baptismus Christi per se ipsum reverendissimum atque sanctissimum esse posse credamus». PL. T, 43. Col. 179.

[243] Ibid. I, 1, 2. PL. T. 43. Col. 109; IV, 1, 1; V, 23, 33; VI, 5, 7: «Potest tamen tradere separatus, sicut potest habere separatus». PL. T. 43. Col. 155, 193, 200.

[244] Ibid. I, 1, 2: «Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum Baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit Sacramentum dandi Baptismi non amittit. Nulli enim Sacramento injuria facienda est». PL. T. 43. Col. 109. Cfr.: Contra epist. Parmeniani, II, 13, 30. PL. T. 43. Col. 72.

[245] Epist. 87, 9: «Sacramenta quae non mutastis, sicut habetis approbantur a nobis». PL. T. 33. Col. 301; Epist. 93, 11, 46: «Ex catholica Ecclesia sunt omnia dominica Sacramenta, quae sic habetis et datis, quemadmodum habebantur et dabantur, etiam priusquam inde exiretis». PL. T. 33. Col. 343; Serm. ad caesar. eccl. pleb. 2: «Ecclesiae habent bona». PL. T. 43. Col. 691.

[246] Contra Crescon., II, 12, 14. PL. T. 43. Col. 474.

[247] De baptismo, I, 7, 9: «Si forte veniret ad Ecclesiam non illud quod habebat ibi acciperet, sed in quo aberraverat emendaret». PL. T. 43. Col. 115. Cfr.: Col. 114. C. 8, 10: Августин приводит пример сотника Корнелия. Cfr.: epist. 109. C. 11, 46. PL. T. 33. Col. 343; Contra Crescon., II, 12, 14. PL. T. 43. Col. 474; Epist. 93, 11, 46. PL. T. 33. Col. 343.

[248] Ibid. I, 1, 2; I, 5, 7. PL. T. 43. Col. 109–110, 113. Cfr.: De haeres. 69. PL. T. 42. Col. 43–44; Epist. 108. C. 2, 6. PL. T. 33. Col. 408; Contra litt. Petiliani, I, 10, 11; I, 11, 12. PL. T. 43. Col. 251, 253; Contra Gauden. lib, 2. C. 7. PL. T. 43. Col. 745; Contra Cresconium, IV, 5, 6. PL. T. 43. Col. 551; IV, 16, 19. Col. 559.

[249] Contra Cresconium, IV, 1, 1. PL. T. 43. Col. 547.

[250] Retract. II, 26. PL. T. 32. Col. 641.

[251] Ibid. II, 29. PL. T. 32. Col. 642.

[252] Ibid. II, 35. PL. T. 32. Col. 645.

[253] De baptismo, II, 3, 4: «Vos certe nobis objicere soletis Cypriani litteras, Cypriani sententiam, Cypriani concilium». PL. T. 43. Col. 128.

[254] Ibid. II, 2, 3. PL. T. 43. Col. 128.

[255] Ibid. I, 18, 28. PL. T. 43. Col. 124; II, 8, 13. PL. T. 43. Col. 134; II, 5, 6. Col. 129.

[256] Ibid. II, 3, 4. PL. T. 43. Col. 128; II, 7, 12: «Tenete nobiscum exempilum Cypriani ad unitatis conservationem». Col. 132.

[257] Ibid. I, 1, 1: «Non solum eos non adjurari auctoritate Cypriani, sed per ipsam maxime convinci atque subverti». PL. T. 43. Col. 109. Epist. 108, 3, 9. PL. T. 33. Col. 410. Epist. 93, 9, 41. PL. T. 33. Col. 341.

[258] Ibid. II, 6, 7, 8; II, 7, 10. PL. T. 43. Col. 130, 131, 132. В другом случае вопрос Августина звучит более резко: «Ad ista respondete, lupi rapaces, qui pellibus ovinis indui cupientes, beati Cypriani litteras pro vobis esse arbitramini». PL. T. 43. Col. 133.

[259] Ibid. II, 5, 6. PL. T. 43. Col. 130.

[260] Ibid. II, 1, 2; II, 8, 13. PL. T. 43. Col. 126–127, 134.

[261] Ibid. II, 4, 5. PL. T. 43. Col. 129.

[262] Ibid. II, 7, 12; II, 8, 13; II, 9, 14. PL. T. 43. Col. 133, 134, 135.

[263] Ibid. I, 18, 28. PL. T. 43. Col. 124.

[264] Ibid. II, 9, 4. PL. T. 43. Col. 135. Вероятно, здесь Августин разумеет Арелатский Собор 314 года. Cfr.: Nota a. Col. 135–136.

[265] Ibid. II, 6, 7–8. PL. T. 43. Col. 130–131.

[267] Epist. 73–60 ad Iubajan. C. 23. CSEL, 3, 2. P. 796. Творения. Ч. 1. С. 347.

[268] De baptismo, VI, 28, 39: «Omnes qui corde sunt intus, in arcae unitate per eamdem aquam salvi fiunt, per quam omnes qui corde sunt foris, sive etiam corpore foris sint, sive non

sint, tanquam unitatis adversarii moriuntur». PL. T. 43. Col. 196, 197–198. Cfr.: II, 14, 19. PL. T. 43. Col. 138–139; Contra Cresconium, II, 33, 41. PL. T. 43. Col. 491.

[269] Так рассуждал, напр., Кресконий: Contra Cresconium, I, 21, 26; I, 26, 31. PL. T. 43. Col. 460, 462. Cfr.: De baptismo, I, 3, 4. PL. T. 43. Col. 111.

[270] De baptismo, I, 2, 3; VI, 40, 78. PL. T. 43. Col. 110, 221; Contra Cresconium, I, 22, 27. PL. T. 43. Col. 460. Августин делает разграничение понятий «иметь» и «иметь с пользой» (utiliter, salubriter). См. De bapt., IV, 17, 24: «Aliud est non habere, aliud non utiliter habere». PL. T. 43. Col. 170; Contra epist. Parmeniani, II, 13, 28: «Aliud est non habere, aliud perniciose habere, aliud salubriter habere». PL. T. 43. Col. 71.

[271] Contra Cresconium, II, 13, 16; IV, 21, 26. PL. T. 43. Col. 476, 563; De bapt., IV, 10, 16. PL. T. 43. Col. 164; IV, 9, 13. Col. 162; Epist. 108. C. 2, 6. PL. T. 33. Col. 408. Cfr.: c. 6, 16. Col. 415. De unico bapt. contra Petilian. C. 6, 7; 10, 17. PL. T. 43. Col. 599, 604; Contra Faustum, lib. 12. C. 17, 20. PL. T. 42. Col. 263, 264, 265. См. еще De bapt., I, 2, 3; III, 10, 13; IV, 13, 20; IV, 17, 24; V, 4, 4; VII, 33, 65; VII, 38, 75. PL. T. 43. Col. 110, 144, 167, 170, 179, 235, 236; Contra litt. Petiliani, I, 23, 25; III, 40, 46. PL. T. 43. Col. 257, 372; De unitate Eccl., 22, 61. PL. T. 43. Col. 437; Sermo de Rusticiano, I, PL. T. 43. Col. 756; Epist. 61, 1, 2. PL. T. 33. Col. 229.

[272] Ibid. I, 22, 27. PL. T. 43. Col. 460.

[273] Ibid. I, 23, 28. PL. T. 43. Col. 460.

[274] In ps. 135, 9. PL. T. 37. Col. 1760.

[275] De bapt., V, 28, 39. PL. T. 43. Col. 197–198. Cfr.: Contra Faustum, XII, 17. PL. T. 42. Col. 263.

[276] Contra Cresconium, I, 24, 29. PL. T. 43. Col. 461. Подробнее [идет] речь о законе со ссылкою на Рим. 3, 10–19; 7, 7–13: ibid. C. 25, 30. PL. T. 43. Col. 461.

[277] Ibid. I, 25, 30. PL. T. 43. Col. 462; In ep. Ioan. tract., 7, 6. PL. T. 35. Col. 2032.

[278] Ibid. I, 26, 31–27, 32. PL. T. 43. Col. 462.

[279] Ibid. II, 13, 16. PL. T. 43. Col. 476.

[280] De bapt., III, 16, 21. PL. T. 43. Col. 148. Cfr.: In Ioan. tract., 6. 14: «Quomodo habeat charitatem, qui dividit unitatem». PL. T. 35. Col. 1432.

[281] Epist. 61, 2. PL. T. 33. Col. 229.

[282] Contra epist. Parmen., II, 11, 25: «Praecidendae unitatis nulla est justa necessitas». PL. T. 43. Col. 69.

[283] Ibid. II, 11, 25: «Non esse quidquam gravius sacrilegio schismatis». PL. T. 43. Col. 69. Cfr.: Contra litter. Petiliani, II, 96, 221: «Vos omnes nocentes et sceleratos esse... crimine schismatis, a quo immansissimo sacrilegio nemo vestrum se potest immunem, quamdiu non communicat initate omnium gentium». PL. T. 43. Col. 333. Cfr.: De bapt., I, 5, 6. PL. T. 43. Col. 113. Резкие суждения Августина о ересях и расколах см. у C. Romeis («Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche». S. 71–73).

[284] Epist. 208, 6: «Ab ea (Ecclesia) separati, quamdiu contra illam sentiunt, boni esse non possunt; quia et si aliquos eorum bonos videtur ostendere quasi laudabilis conversatio, malos eos tacit ipsa divisio». PL. T. 33. Col. 952. Cfr.: Contra epist. Parmen., II, 3, 6. PL. T. 43. Col. 54; De bapt., I, 8, 10. PL. T. 43. Col. 115; Epist. 185, 9, 42: «Nemo potest esse justus, quamdiu fuerit ab unitate hujus corporis separatus». PL. T. 33. Col. 811; Serm. 312, 6: «Nulla esset charitas christiani, a quo non custodiretur unitas Christi». PL. T. 38. Col. 1422.

[285] De baptismo, I, 9, 12. PL. T. 43. Col. 116; III, 14, 19. PL. T. 43. Col. 147; III, 16, 21. Col. 148; In Ioan. tract., 6, 21. PL. T. 35. Col. 1435.

[286] Ibid. IV, 1, 1; V, 23, 33. PL. T. 43. Col. 155, 193; Serm. 268, 2: «Qui cunque praeter hanc Ecclesiam est, non habet Spiritum sanctum». PL. T. 38. Col. 1232; In ep. Ioan. tr., 6, 11. PL. T. 35. Col. 2026.

[287] Serm. 71, 19, 32: «Virtus pietatis invisibilis et spiritualis ita in eis non potest esse, quemadmodum sensus non sequitur hominis membrum, quando amputatur a corpore». PL. T. 38. Col. 463.

[288] Sermo ad caesareensis ecclesiae plebem, 3. PL. T. 43. Col. 692–693. В этой речи истолкование 1 Кор. 13, 1–3 отличается особенной живостью. См. еще in 1 Ioan. tract., 5, 6. PL. T. 35. Col. 2015; In Ioan. tract., 32, 8. PL. T. 35. Col. 1646; De bapt., V, 23, 33. PL. T. 43. Col. 193.

[289] De baptismo, I, 10, 13. PL. T. 43. Col. 116–117.

[290] De baptismo, I, 5, 7; I, 10, 14; VII, 5, 9; VII, 6, 11; VII, 44, 87; VII, 54, 103. PL. T. 43. Col. 113, 117–118, 228, 238, 244. Cfr.: I, 15, 23: «Ecclesia omnes per Baptismum parit, sive apud se, id est, ex utero suo; sive extra se de semine viri sui, sive de se, sive de ancilla». PL. T. 43. Col. 121–122. Cfr.: De bapt., IV, 17, 24: «Qui non habet est baptizandus ut habeat: qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat corrigendus». PL. T. 43. Col. 170; Contra Creson., I, 29, 34: «Non cum ad nos veneritis alterum (baptismum) accipiatis sed ut eum qui jam apud vos erat, utiliter habearis». PL. T. 43. Col. 463–464; De bapt., V, 28, 39: «Illic eis aqua incipit prodesse ad salutem». PL., T. 43. Col. 196; Contra Crescon., II, 12, 14; II, 13, 16. PL. T. 43. Col. 474, 476; De bapt., VI, 31, 60. PL. T. 43. Col. 217; Epist. 108. C. 2, 6: «Quando cum illo ad Ecclesiam venerit, quod foris oberat, intus proderit; non cum ipse repetitur Baptismum, sed cum corrigitur baptizatus». PL. T. 33. Col. 408. Cfr.: c. 6, 16. Col. 415; Epist. 93. C. II, 46, PL. T. 33. Col. 343; Contra litt. Petiliani, III, 40, 46. PL. T. 43. Col. 372; Contra Cresconium, II, 28, 34: «Tunc ei prodesse incipire, cum transit ad corpus Christi, quod est Ecclesia Dei vivi». PL. T. 43. Col. 487. Cfr.: II, 28, 36. Col. 488; Contra Gaudent., lib. I. C. 12, 13. PL. T. 43. Col. 711; De civit. Dei XXI, 27, 3. T. 41. Col. 748; In Ioan. tract., 6, 14, 17, 18. PL. T. 35. Col. 1432, 1433, 1434.

[291] De baptismo, I, 11, 15. PL. T. 43. Col. 118.

[292] Ibid. I, 11, 16. PL. T. 43. Col. 118.

[293] Ibid. I, 12, 18: «Qui tamen tunc prosit ad remissionem peccatorum, cum quis reconciliatus unitati, sacrilegio dissensionis exuitur, quo ejus peccata tenebantur, et dimitti non sinebantur». PL. T. 43. Col. 119.

[294] Ibid. I, 12, 18: «ipsa ei reconciliatione ac pace praeastatur, ut ad remissionem peccatorum ejus in unitate jam prodesse incipiat Sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat». PL. T. 43. Col. 119.

[295] Contra epist. Parmeniani, II, 13, 28. PL. T. 43. Col. 71.

[296] De baptismo, I, 12, 19; VII, 3, 5. PL. T. 43. Col. 119–120, 227.

[297] Ibid. I, 12, 20. PL. T. 43. Col. 120.

[298] Ibid. I, 13, 21; VI, 34, 65. PL. T. 43. Col. 121, 219; Contra Gaudent. lib. I. C. 12, 13: «Ipsa catholicae unitatis charitate mundari, ut non incipiat eis intus inesse quod et foris inerat, sed incipiat eis prodesse intus quod foris oberat». PL. T. 43. Col. 711; Epist. 61, 1: «Sanctum Sacramentum quod foris ab Ecclesia habent ad perniciem, in pace Ecclesiae habeant ad salutem». PL. T. 33. Col. 229. Ctr. Epist. 141, 13. PL. T. 33. Col. 583; Epist. 89, 7. PL. T. 33. Col. 312; Epist. 61, 2. PL. T. 33. Col. 229.

[299] Ibid. I, 15, 23. PL. T. 43. Col. 121–122.

[300] Contra Cresconium, I, 29, 34. PL. T. 43. Col. 463–464.

[301] De baptismo, I, 1, 2. PL. T. 43. Col. 110.

[302] Contra litt. Petiliani, II, 77, 172: «Charitas enim Christiana nisi in unitate Ecclesiae non potest custodire... Tenemus autem charitatem, si amplectimur unitatem». PL. T. 43. Col. 312; De bapt., IV, 17, 24. PL. T. 43. Col. 169; Serm. 312, 6: «Nulla esset charitas christiani, a quo non custodiretur unitas Christi». PL. T. 38. Col. 1422.

[303] Quaest. in heptat., 5, 15. PL. T. 34. Col. 755.

[304] De unit. Eccl., II, 2. PL. T. 43. Col. 392; In ps. 30, serm. 2, 1. PL. T. 36. Col. 239; In ep. Ioan. tract., 2, 3. PL. T. 35. Col. 1992.

[305] Contra Crescon., II, 12, 15; II, 13, 16. PL. T. 43. Col. 476; II, 14, 17: «Nec quemquam accepturum Spiritum sanctum nisi qui ejus (Ecclesiae) unitatem copularetur». Col. 477. Cfr.: In Ioan. tract., 32, 8. PL. T. 35. Col. 1645–1646.

[306] Epist. 185, 10, 46. PL. T. 33. Col. 813. Cfr.: Epist. 185, 9, 42: «Quemadmodum enim membrum si praecidatur ab hominis vivi corpore, non potest tenere spiritum vitae; sic homo qui praeciditur de Christi justi; corpore, nullo modo potest spiritum tenere justitiae, etiam si figuram membri teneat, quam sumpsit in corpore». PL. T. 33. Col. 811. Cfr.: serm. 268, 2. PL. T. 38. Col. 1232.

[307] Contra litt. Petiliani, II, 77, 172: «Non prosit hominibus, quamvis in eis sint vel Sacramenta vel fides, ubi charitas non est... sine illa (charitate) nihil vos esse, et si Baptismum et fidem teneatis... teneamus charitatem, sine qua et cum Sacramentis et cum fide nihil sumus». PL. T. 43. Col. 312.

[308] Sermo ad caesar. eccl. pleb. C. 6. PL. T. 43. Col. 695.

[309] De bapt., IV, 17, 24. PL. T. 43. Col. 170.

[310] Epist. 141, 5. PL. T. 33. Col. 579.

[311] Ibid. 73–60. C. 24. CSEL 3, 2. P. 797. Творения. Ч. 1. С. 348. См. выше: С. 459.

УКАЗАТЕЛИ

имен

Августин (Augustin) 57, 64, 324–350, 352, 353, 356, 357, 360, 361, 367, 435, 459, 464, 473, 475–484.
Авраам (Ἀβραάμ) 68, 99, 104, 105, 109, 112, 116, 326, 328, 345, 378, 380, 382.
Адам Карл (Adam K.) 354, 386, 392, 394–396, 399, 424, 427–429, 433, 435, 436, 449, 450, 470, 471.
Аквилонов Е. 353, 361, 366.
Александрия см.: Alexandria 294, 369, 403, 417, 441, 463.
Алмазов А. И. 472.
Аммоний 118.
Анаклет 141.
Анастасий Синаит 117, 369.
Аникита 137, 138, 141, 149, 193, 416.
Апеллес 123, 126, 133, 139.
Аполлинарий 221, 430.
Аполлоний 200, 221, 237.
Аристид 113, 115, 352, 377, 383.
Асклепиодот 215.
Афинагор 116, 430.
Баур (Baur) 97, 433.
Белоликов 476.
Богдашевский Д. И. 78, 81, 353, 364–372, 400.
Болотов В. В. 220, 353, 363, 385, 393, 404, 409, 420, 427–431, 433, 438, 440, 455, 471.
Бриллиантов 433.
Валентин 123, 126, 132, 133, 136, 138, 139, 385, 400.
Варнава 71, 90, 91, 102, 103, 116, 125, 172, 200, 383, 418.
Варух 318.
Василид 132, 196, 271, 305, 306, 386, 400, 471.
Василий Великий 311, 312, 315, 348, 349, 352, 451, 472, 473.
Воронцов Е. А. 418.
Воскресенский Г. А. 371.
Гай 175.
Гарнак (Harnack A.) 55–57, 88, 97, 160, 162, 169, 177, 190, 218, 351, 355, 358–360, 362, 373–377, 379, 382–386, 389, 392, 396–412, 414–420, 423–431, 433, 436–442, 445–447, 449–451, 453–464, 467, 469–474, 479–481.
Гермоген 139.
Герье В. 353, 475, 479.
Главкий 132, 196.
Глубоковский Н. Н. 353, 372, 407, 424, 475, 479, 480.
Голль Карл (Holl Karl) 355, 439, 441, 442, 444, 462.
Гольцман (Holzmann H. I.) 169, 405, 406, 408.
Горский А. В. 174, 353, 374, 407.
Григорий Нисский 311, 312.
Гусев 421.
Диогнет 113, 116, 158.
Дионисий Александрийский 268, 274, 283, 289, 293–295, 352, 353, 451, 454, 458, 459, 461, 462, 464, 468, 469.
Дионисий Коринфский 159, 178, 181, 214, 395.
Диотреф 54, 175, 176, 408, 409.
Дружинин 352, 353, 458, 459, 463, 464, 469.
Дюшен 353, 416, 458, 469.
Евдоким 400, 419.
Евсевий (Eusébius) 92, 100, 109, 118, 149, 158, 159, 193, 217, 221, 374, 376, 380, 382, 387, 388, 393, 395, 398, 400, 402, 403, 408, 410, 416, 418, 419, 425, 427–430, 432, 436, 439, 440, 451–454, 456, 458, 459, 461, 463, 464, 466, 468.
Егезипп 154, 158, 159, 193, 400, 403, 408, 416, 417.
Езник (Wardapet Eznik von Kolb) 391.

Епифаний 100, 109, 121, 124, 217, 221, 284, 352, 376, 379, 385, 387, 430.
Ерм 113, 114, 117, 125, 159, 200, 204–211, 216, 224, 384, 420–423, 431.
Ефес 146, 148, 150, 151, 154, 167, 197, 363, 405, 406, 408.
Ефрем Сирин 352, 365, 366, 369–372.
Жданов А. 409.
Заозерский Н. А. 353, 403, 407, 411, 412, 472.
Зарин С. М. 364.
Зефирин 215, 395, 433, 464.
Иаков, апостол 90, 132, 160, 193, 197, 200, 347, 403, 408.
Иванцов-Платонов А. М. 353, 423, 433, 437, 459.
Игнатий Богоносец 92, 112, 156, 157, 182–193, 200, 202, 254, 255, 257, 258, 279, 383, 402, 412–416, 420.
Иезавель 156, 177.
Иероним 80, 82, 221, 235, 283, 353, 367, 370, 372, 416, 430, 436, 469.
Иерусалим 67, 69–71, 88, 91, 147, 243, 245, 325, 332, 363, 369, 376, 403.
Икумений 80, 365, 368, 369, 372.
Иларий Пиктавийский 59.
Иоанн, апостол 78, 90, 101, 123, 137, 140, 141, 146, 149–151, 159–161, 175–177, 197, 199–201, 214, 265, 300, 317, 325, 337, 338, 353, 369, 389, 400, 408, 418, 419, 477.
Иоанн Дамаскин 87, 365, 366.
Иоанн Златоуст 75, 79–81, 85–87, 311, 352, 365–372, 401, 406, 472.
Иоанн Лествичник 472.
Иоанн Постник 312, 472.
Ипполит Римский 110, 123, 213, 218, 220–222, 231–233, 241, 242, 244, 251, 306, 380, 385, 389, 430, 431, 433, 436, 437, 458, 459, 470.
Ириней Лионский 55, 105–109, 114, 122–125, 127–131, 134, 136–138, 140–152, 157, 159–161, 163–166, 174, 175, 178, 180, 182, 189, 192–196, 214, 253, 255, 256, 258, 280, 314, 317, 352, 353, 378–380, 383, 385, 388–392, 395, 397, 398, 403, 405–407, 410, 417, 425, 469.
Исидор Пелусиот 352, 368, 373.
Иустин Философ 99–101, 104–106, 110, 115, 159, 375, 376, 378, 382, 383, 402, 430.
Кай 395.
Каллист Римский 56, 208, 225–233, 235, 237, 238, 241, 243, 244, 246, 252, 254, 280, 295, 306, 433–435, 437, 440, 444, 445, 459, 461, 464, 470, 471.
Карташев А. 401.
Касицын Д. Ф. 53, 353, 418, 422, 426–429, 431, 449, 458, 460, 464.
Катанский А. 444, 464, 465, 467.
Кердон 138.
Керинф 151.
Кипарисов В. 353, 429, 436.
Киприан Карфагенский 56, 57, 215, 253–309, 312–315, 318–320, 330, 340–343, 347–349, 352, 353, 445–451, 453–458, 460–471.
Климент Александрийский 114, 194–197, 200, 239–241, 252, 383, 384, 386, 400, 403, 406, 408, 418, 425, 441.
Климент Римский 54, 92, 94, 111, 112, 117, 125, 140, 141, 166, 177–181, 189, 202, 203, 214, 255, 405, 407, 410–412, 417, 419.
Клитин А. 353, 400, 401, 407, 408.
Корнелий 258, 261, 272, 279, 282, 283, 294, 306, 446, 453, 456–458.
Курганов Ф. 353, 397, 398.
Кутепов Н. 353, 473, 475, 478.
Лебедев А. П. 373, 407.
Мазурин К. М. 433.
Майорин 313.
Мансветов И. 86, 353, 361, 362, 365, 368–372.
Марк, евангелист 123.
Маркион 121, 124–126, 133, 138, 139, 151, 159, 196, 385–387, 389, 400, 406.
Марк, евангелист 123.
Марр Н. (N. Marr) 354, 380.
Марциал 271, 305, 306.
Матфей, евангелист 72, 123, 160, 249, 264.
Матфий, апостол 132.
Мефодий Патарский 310, 311, 471, 472.

Мильтиад 222, 430.
Минуций Феликс 116.
Молчанов Алексей 353, 445, 447–450, 456–458, 461, 464, 469.
Монтан 217–219, 223, 235, 395.
Муретов М. Д. 353, 361, 403–405, 414, 416.
Мышцын В. Н. 174, 354, 363, 373, 376, 400–415.
Неандер 218.
Немезиан 268, 279, 302.
Никанор, архимандрит (архиепископ) 354, 397–399, 415, 449, 450.
Новат 282, 283, 450, 458, 463.
Новациан 265, 278, 279, 282–284, 294–296, 300, 301, 451, 456, 458, 459.
Оптат 57, 316–324, 336, 337, 340, 348–350, 360, 433, 473–475.
Ориген 118, 214, 239, 241–250, 252, 353, 409, 441, 442, 444, 445, 472.
Павел, апостол 54, 55, 73–83, 85–87, 89–91, 97, 99–101, 105, 114–116, 118, 124, 132, 140, 146, 150–155, 157, 158, 163, 166–170, 172–176, 178, 181, 187, 194, 196, 197, 200, 219, 222, 224, 228, 240, 245, 246, 251, 264, 269, 273, 290, 294, 306, 321, 325, 329, 337–339, 342, 344, 345, 347, 353, 354, 362, 364–367, 370, 372, 373, 376, 379, 395, 400–402, 404–407, 409, 411, 412, 414, 424, 448, 463, 477.
Павлов А. С. 472.
Пантен 118.
Папий 118, 160, 161, 369.
Пармениан 316, 317, 323, 327, 338, 473.
Пациан 282, 295, 296, 559.
Петерс (Peters Johannes) 274, 356, 445, 454, 455, 458, 462, 467, 471.
Петилиан 329, 335, 337.
Петр, апостол 66, 70, 71, 73, 90, 99, 100, 132, 140, 146, 150, 160, 168, 170, 172, 174, 181, 194, 195, 230, 231, 246, 247, 256, 263, 264, 272, 273, 275, 292, 298, 318, 324, 336, 338, 339, 342, 353, 366, 368, 376, 377, 384, 391, 395, 399, 404, 405, 411, 414, 415, 418, 446, 449, 450, 452, 455, 465.
Писарев Л. 480.
Победоносцев К. П. 371.
Покровский А. И. 352, 377, 403.
Поликарп Смирнский 92, 113, 137, 140, 149, 151, 157, 158, 160, 161, 185–187, 189, 200, 202, 374, 402, 405, 407, 414.
Поликрат Ефесский 159, 393.
Попов И. В. 379, 432.
Пошманн (Poschmann Bernhard) 274, 276, 356, 445–451, 453–456, 460–463, 465–467, 469–471.
Преображенский П. 352, 375, 379, 383, 397, 402, 412, 414.
Рим 55, 92, 121, 137, 138, 146–150, 158, 187, 188, 193, 215, 225, 231, 279, 282, 283, 294–296, 363, 398, 399, 407, 411, 416, 431, 433, 445, 453, 456–459, 462, 475.
Ричль А. (Ritschl Albrecht) 53, 55, 62, 152, 162–164, 173, 182, 356, 360, 375–378, 385, 391, 400, 403, 405, 406, 408–411, 414, 415, 420, 424, 427, 429, 433, 435, 438, 447, 449, 470, 471.
Родон 221.
Руфин 416.
Сагарда Н. И. 352, 379, 400.
Серапион 289.
Серапион Антиохийский 391, 427, 440, 452.
Сильвестр, архимандрит 53, 354, 385, 397, 412, 414, 423, 441–443, 452.
Симон 133, 138, 139.
Смирна 148, 407, 414.
Смирнов С. И. 354, 360, 419–421, 424, 433, 438–440, 443–445, 461–464, 472.
Смирнов С. К. 362.
Сократ Схоластик 118, 459.
Спасский А. А. 404, 420, 475.
Сплендоний 329.
Стефан Римский 274–277, 294, 299–302, 306, 451, 453–455, 466–469, 471.
Сушков С. 397.
Тареев М. М. 362, 363.
Татиан 383.
Тацит (Tacitus) 433.
Тертуллиан 56, 93, 110, 116, 120–122, 124–127, 129, 132–134, 136–140,

142–146, 150, 152, 157, 159, 161, 163, 164, 166, 169, 174, 180, 194–196, 212–220, 224–238, 245, 246, 253–255, 280, 296, 317, 353, 354, 376, 378, 381, 385, 387–399, 406, 407, 417, 421, 424, 427–430, 432–440, 443, 445, 457, 464, 470.
Тимофей 90, 132, 141, 154, 170, 172–174, 353, 400, 405, 407.
Тишендорф (Tischendorf) 406, 407, 409, 424, 474.
Тит 154, 171–174, 353, 400, 405–407.
Тихоний 326, 327, 476.
Фабий 272, 289, 294, 458.
Фаррар 433.
Февда 132.
Фелициссим 282.
Феодорит 79, 87, 353, 365–367, 369–371.
Феодот 215.
Феофан, епископ 81, 354, 365, 367–371, 472.
Феофил Антиохийский 159, 160, 200, 405, 430.
Феофилакт Болгарский 78, 80, 87, 353, 365–367, 371, 372.
Фивейский М. 354, 407, 408.
Филарет Московский 449.
Филипп, апостол 71, 132, 159, 160.
Фирмилиан 274–276, 279, 299, 301–303, 315, 349, 446, 454–456, 464–466, 468.
Фортунациан 304.
Функ (Funk Franciscus Xaverius) 149, 351, 355, 369, 374, 382, 384, 397, 398, 402–404, 410, 414, 415, 417–419, 421, 422, 425, 426, 431–433, 435, 436, 439, 440, 442, 459, 461, 464.
Хомяков А. С. 61, 371.
Христофор, архимандрит 437.
Цан см.: Zahn 169, 354, 357, 377, 382, 385–389, 392, 393, 396, 402, 404, 407–410, 420, 422, 423, 425, 432.
Цецилиан 313.
Швеглер (Schwegler) 427, 433.
Штернов Н. 354, 381, 385, 391, 424.
Эрнст (Ernst Johann) 274, 276, 355, 453–455, 467, 468, 473, 475.
Юлихер 169.
Achelis H. 354, 426, 431, 436, 437, 459, 464.
Aitken M. A. 354, 407, 409, 416.
Alès A. (Adhémar d' Alès) 354, 383, 386, 390, 392–394, 399, 423, 424, 426, 427, 431, 433–435, 437, 439, 442, 454, 466.
Bardenhewer Otto 397, 398, 400, 410, 415, 422, 427, 428, 430, 435, 439.
Barth Carola 389, 390.
Batiffol Pierre 354, 362, 373, 386, 393–395, 397–403, 406, 408–410, 415–417, 419, 422–424, 426, 434, 438, 441, 448–450, 452, 454–456, 462, 463, 468, 469.
Beuzart 354, 392, 395, 398.
Bigg 417.
Blass Friedrich 365.
Böhringer Friedrich 55, 354, 359, 378, 379, 381, 385, 391, 392, 412, 414, 415, 424, 433, 436, 438–440, 445, 447, 449, 451, 454, 466.
Boehmer H. 354, 397, 398.
Bonwetsch Nathanael 377, 378, 380, 381, 430, 432.
Bruder C. 418.
Bruders Heinrich 354, 404, 405, 407, 409, 410, 415, 436, 439, 449, 462.
Bunsen Christian Carl Iosias 431.
Cassiodori M. Aurel. 371
Coppieters H. 425.
Cremer Hermann 355, 362–364, 368–370, 406, 418.
Dannreuther Henri 402, 416, 417.
Deissmann Adolf 362.
Diehl 425.
Döllinger 241, 355, 424–426, 433, 436, 437, 442, 445, 458, 459, 464, 470.
Esser Gerhard 355, 423, 424, 426, 427, 433–435, 437, 439.
Fechtrup Bernhard 355, 445, 454, 455, 466–468.
Frank F. 355, 421, 424–427, 438, 442, 458, 461.
Geffcken 351, 377, 382, 383, 430.
Gieseler 433, 459.
Grabe 397.
Heinisch Paul 355, 390, 391, 431, 441.

Hilgenfeld 430.
Hoennicke Gustav 355, 363, 373–375, 381, 384, 401.
Hurter H. 437.
Huther 355, 445, 447, 449, 458, 462, 469, 471.
Iaskowski Friedrich 398, 399.
Iordan 453.
Kellner Karl Ad. Heinrich 399, 424, 445.
Knabenbauer Ioseph 363.
Knopf Rudolf 356, 375, 377, 381, 384, 385, 400, 402, 403, 407–409, 411–414,420, 421, 424.
Koch Hugo 356, 357, 425, 445, 449–456.
Köstlin Julius 373.
Labriolle 356, 430, 431.
Leipoldt Johannes 356, 359, 378, 403.
Liechtenhan Rudolf 356, 385–387, 389, 391.
Lightfoot 381.
Lipsius 131, 430, 433.
Loisy Alfred 362, 373.
Loofs Friedrich 55, 360, 363, 373–375, 377, 382, 384, 385, 392, 400, 403, 417, 426, 427, 470, 472.
Meritan 356, 363–365, 367, 373.
Michaud E. 393, 394, 399, 432, 445, 446, 448, 449.
Möhler Johann Adam 446, 448.
Monceaux Paul 356, 435, 439, 471.
Neumann Karl Johannes 430.
Nitzsch Friedrich 55, 356, 359, 375, 385, 403, 427, 429–431.
Nöldechen E. 381, 433.
Orsi 433.
Overbeck Franz 398.
Pitra 469.
Preuschen Erwin 238, 360, 397, 422–427, 433, 434, 438–440, 444. 470.
Redepenning 444.
Reinkens Joseph 356, 445, 449.
Resch Gotthold 424.
Rettberg Friedrich Wilhelm 356, 445, 454, 455, 458, 468.
Ribbeck Ferdinand 356, 473, 476, 481.
Rolffs Ernst 356, 360, 419, 423, 424, 426, 429, 430–435, 437, 439, 441, 444, 445, 470.
Romeis Capistran P. 357, 475, 478–480, 484.
Sanday W. 425.
Schanz 357, 362, 364, 375, 384, 394, 395, 403, 416, 427, 435, 438–440, 444, 462, 463.
Schirlitz 368.
Schürer Emil 409.
Schwane Joseph 357, 397, 410, 421, 426, 435, 437, 455, 466–468, 471.
Schwegler (Швеглер) 427, 433.
Seeberg Reinhold 357, 385, 386, 392, 394, 398, 414, 416, 420, 422, 442, 446, 447, 469, 479, 480.
Seitz Anton 357, 435, 445, 447, 449, 450, 453, 455, 460.
Six K. 425.
Soden Hans von. 357, 454, 455, 465–468, 471.
Specht Thomas 357, 475, 477, 480, 482.
Stufler Johann 357, 419–423, 425–427, 435, 442–445, 458, 460, 462–464.
Tillemont 357, 416, 429, 433, 439, 458, 460, 468, 471.
Turmel Joseph 357, 394, 399, 426, 434–436, 441, 442.
Voigt Heinrich Gisbert 221, 357, 429–431.
Volkmar 357, 431, 433, 437.
Völter Daniel 384.
Weizsäcker Carl 357, 359, 362, 374, 406, 409–411, 458.
Wette 371, 372.
Wolff Paul 361, 362.
Wolter 437.
Wordsworth 397, 398.
Zorell Franciscus 357, 368, 369, 371.

аллегорическое толкование 82, 103, 117–118, 128, 130–131, 243, 310, 332, 369, 378, 389, 391.
Ангелы Церквей 117, 326, 491.
апостолы 89 сл., 132 сл., 148–149, 145, 160, 165 сл., 178–179, 197, 260, 263 сл.
аскетизм 210–202, 204 сл., 205, 251.

брак 185, 220.
брак Христа и Церкви 81–83, 88, 107, 183, 261.
благодать 233, 297 сл., 301 сл., 307, 335, 337–338, 340–341, 344–345, 346, 347, 348–349, 470.
благотворительность 90, 174, 268–269, 451.

валентиниане 125–127, 131, 133, 136, 385.
Ветхий Завет 68, 72–73, 81, 98, 101–105, 110, 116–117, 124, 131, 168, 222, 224, 246, 257, 262, 318, 325, 328, 337, 378, 434, 476.
«власть ключей» 55–56, 230–239, 246–252, 291–297, 350, 436, 438, 444.
воплощение 66, 82, 101, 106–108, 114, 378.
вера 132–133, 134–135, 137, 144 сл., 156, 169, 183, 188, 196, 219, 220, 264 сл.
гностики 120, 122, 131, 126–132, 134–135, 138, 140, 144, 152–153, 157, 161–162, 165, 189, 194, 198, 218, 240, 299, 385–389, 400, 411, 418.
апостолы — истинные гнос-тики 197.
гностицизм 52, 55, 60, 117–118, 119–124, 161, 197, 220–221, 224, 253, 417, 438.
грехи смертные 212 сл., 219 сл., 216, 225, 228–231, 234, 235, 237–239, 244–246, 249–251, 280–284, 306, 433, 436, 438, 444.
грех 55—56, 66, 69, 84, 102—103, 105, 108, 159, 179, 199—200, 202—203, 205, 207—216, 225, 228, 233—238, 239—241, 243—249, 263, 276, 279, 285—291, 294—298, 300—303, 311, 317—318, 321, 322—323, 328—331, 332, 333, 335 сл., 345, 347, 349, 364—365, 374, 377, 405, 413, 421, 422—426, 436, 438, 439, 440, 443—444, 457, 461—462, 465—466, 468, 470.
грешники 202—203, 205, 207, 227—228, 232, 237, 242—246, 249—251, 285, 288, 290, 295—296, 305—307, 311, 319—321, 327—334, 336—337, 345, 348, 419, 425, 461, 482.
дарование (духовное) 76—77, 86, 143, 203, 216—217, 222—223, 238, 250—251, 297—298, 302, 316, 344, 366, 371—372, 390, 411, 431, 465, 467.

дисциплина:
— покаянная 203, 237, 252, 282, 288, 295, 309, 440,
— церковная 54—55, 56, 198, 204, 212, 214, 216—217, 219—220, 225, 229, 231—232, 235, 237, 239, 241, 244, 246, 252, 277—278, 280, 286, 288, 296, 309, 311—312, 329, 330, 334, 419, 429, 436, 437, 439, 440, 443, 457, 461, 463.
диаконы 162, 174, 179, 184, 185, 189—191, 193, 257—158, 271—272, 294, 303, 329, 410, 413, 446, 452, 459, 462, 469.
догмат, догматический 53, 60—64, 73, 75, 79, 84, 94, 96, 101, 115, 116, 118, 122, 125—126, 145, 148—149, 162—

163, 165, 169, 181–182, 188–189, 192, 197–198, 201, 203–204, 208, 210–213, 215–216, 219–220, 226, 228–232. 234–235, 238–239, 246, 251–252, 253–256, 259–260, 266, 268–271, 274, 277, 280, 282–284, 288–289, 294–296, 299–300, 304, 309, 312–315. 318, 322, 324, 330–331, 334–336, 343, 348, 350, 369, 398, 409, 438, 445, 453, 455, 459, 468–469, 475.

докеты 185, 188, 412.

донатизм 52–53, 57, 60, 308, 313–327, 329–331, 333–343, 345–346, 349–350, 471, 474, 475, 476, 478, 480, 481.

Дух Святой 57, 59–60, 64, 66–67, 69–70, 74, 76–79, 85–87, 99, 103, 105, 107–109, 112, 114, 117, 122, 127, 132, 135, 139, 142–144, 150–151, 155, 167–168, 174, 179, 183, 189, 191, 201–202, 217, 219–220, 222–224, 227–229, 231, 234, 237, 241, 246, 248, 260, 262–263, 266–267, 278–279, 297–302, 304–305, 307–308, 310–312, 319–322, 327, 336–339, 344–345, 347–348, 364, 366–367, 369–373, 380, 382, 384, 395–396, 401, 407, 408, 409, 415, 430, 462, 465, 466, 476–468, 469, 470, 471, 475.

девство 184, 257, 286, 383.

Евангелия 29, 61, 72, 101, 111, 123–126, 129, 132, 145, 150, 154, 157, 175, 219, 220, 243, 249, 256, 264, 265, 292, 298, 326, 338, 341–342, 347, 362, 368, 387, 389, 407, 411, 414, 446, 465.

евиониты 100–101, 109–110, 375, 379, 387.

евреи 68, 72–75, 81, 100, 102–104, 107, 112, 286, 328, 336, 363, 376.

Евхаристия 54, 93, 112, 162, 185, 196, 202, 261, 288–290, 297, 413, 461, 469.

епископы (episcopus, ἐπισκοπ) 54–57, 92, 100, 121, 137–138, 140–145, 148–150, 156, 158–159, 161–182, 184–195, 197–198, 202, 208, 212, 215–216, 225, 227, 229–235, 237–238, 246, 247, 249–252, 254–260, 262, 268–284, 290–297, 299–308, 311, 313, 315–319, 321, 324, 327, 329–331, 336–337, 339, 342, 349–350, 393, 395–396, 398, 403–416, 425, 431, 433, 435–436, 438–440, 443–447, 449, 451–459, 461–471.

епитимия 312, 472.

ересь 61–62, 64, 97–99, 100–101, 121, 126, 128, 131, 136, 138–139, 147, 150–151, 153, 156–161, 193–196, 203, 218, 220–221, 223, 233, 257–258, 264–265, 267–268, 270, 282, 286, 300, 314–315, 325, 328, 343, 378, 385, 399, 400, 413, 446–447, 456, 466, 468–469, 476, 484.

еретики 60, 62, 92, 99, 121, 123, 125–126, 135–136, 138–141, 144, 149, 151–152, 156–157, 159, 164, 172, 177, 189, 195–196, 214–215, 221, 232, 238, 258, 264–265, 267, 271–272, 274–279, 299–304, 314–316, 318, 320, 322–323, 328–329, 344, 347, 349, 379, 385, 387, 390, 392, 400, 405, 440, 450, 451, 455, 459, 466–469, 471.

жизнь 183–198, 200, 290.

изможение плоти 228, 245–246, 435.

Израиль 68, 72, 74, 102, 104, 110–112, 227, 327, 377, 378, 381.

исповедники 236, 238, 248, 252, 271, 281, 291–294, 440, 451, 460, 462.

истина (Церковная) 99, 133, 137, 140, 142–143, 145, 155, 165, 166, 193, 218, 224, 256, 262, 269, 304, 334, 436.

Иерусалимская Церковь 90–91, 100, 147, 193, 197, 243, 325, 332, 363, 376, 403.

иудейство 96, 98–99, 101, 111–112, 116, 119.
иудействующие 99, 100–102, 105, 111–112, 114, 177, 377.
иудео-христианство 60, 97, 100.

каиниты 132
канон:
– правило 125–126, 133, 155, 213, 388, 415.
– церковный 311, 348–349, 405.
карпократиане 135, 385.
кафоличность 97, 135, 163, 186–187, 195–196, 218, 220, 233, 256, 260–262, 265, 267, 269, 272, 280, 286, 303, 314, 316–318, 320, 323–327, 340–343, 347–348, 365, 373, 395, 414, 450, 456.
крещение:
– в Церкви 71, 77, 134, 185, 200, 203, 208–211, 216, 218, 227–229, 238, 241–242, 272, 279, 297–298, 302, 305, 307, 310, 313–315, 319–323, 332, 336–337, 343–344, 346, 421–422, 462, 465, 473, 496.
– еретиков 275, 277, 299, 300–304, 308, 455, 469, 471.
– схизматиков 240, 300, 340–348, 475.
– младенцев 336.

лжеучители 153, 170–172, 176, 183, 193, 400, 412.
любовь 65–66, 78–79, 84–87, 92, 95, 107, 112, 114, 143, 161, 183, 207, 236, 260–261, 266–270, 277–178, 286, 293, 329–330, 332, 344–347, 367–368, 370, 372, 451, 457.

максимианисты 335, 341, 481.
маркосиане 385.
Мессия 101.
миропомазание 469.
молитва 64–65, 68, 93–94, 112, 157, 187, 201–202, 248, 250, 266–268, 288, 293, 297, 305, 312, 317, 413–414, 419, 451, 461, 471.
монтанизм 60, 62, 122, 140, 213, 216–226, 228–231, 233–235, 236–240, 242, 244, 249, 251–252, 254, 270, 280, 283–284, 287, 289, 296, 299, 306, 349–350, 392–393, 395, 421, 423, 428–433, 435–441, 462, 470.
мученики 144, 214, 236–238, 248, 271, 281, 286, 291–296, 332, 425, 439–440, 457, 460, 462–463.

наассены 132, 385, 388.
новацианство 60, 244, 282–284, 286–289, 294–296, 299–300, 306, 314, 349–350, 447, 458–461, 464, 480.
Новый Завет, новозаветные Писания 72–73, 79, 101, 102–104, 114, 116, 124, 126, 131, 133, 168, 173–174, 199, 204, 224, 325, 364–365, 386.

обрезание 71, 74–76, 90, 100, 104, 107, 273, 376, 378, 384.
общение (церковное) 90, 92–93, 135, 212, 214–216, 221, 225–229, 231, 238, 244, 250–251, 254, 269, 273, 276, 278–281, 285, 287–295, 303, 305, 312–314, 322, 325, 330, 332, 348, 455, 457, 460–462, 472.
откровение (новозаветное) 107–108, 120, 122, 177, 218–219, 220–221, 224, 370, 401, 428–429.
отлучение (церковное) 72, 99, 121, 138–139, 214, 221, 229, 245–246, 249–251, 276, 282, 285, 287–288, 311–312, 329–330, 332, 334–336, 347, 442, 472, 478.
офиты 31.

падшие 226, 236, 281–286, 288–296, 304–307, 313–314, 318, 439, 456, 458, 462–464.
Параклет 217, 218–220, 224, 229–230, 235, 237–238, 251, 428–430.
пастырские послания 153–154, 163, 168–169, 171, 306, 401, 405–406.
Пасха 137, 149, 262, 270.

покаяние 71, 200–203, 206–212, 214, 216, 224, 226–228, 233–234, 237, 241, 244–246, 250–252, 280–283, 285–291, 294–297, 306, 309, 311–312, 314, 318, 326, 329, 349, 419–423, 425–427, 433, 435, 439–440, 460–463, 469, 472.
Предание церковное 131–132, 134–136, 141–142, 145–146, 148–150, 152–161, 164–165, 169, 174, 178, 181, 193–197, 218, 221, 223–224, 231, 233, 253, 256, 264, 269, 277, 296, 301, 396, 400–401, 403, 433, 435.
предание «тайное» 118, 131–133, 140, 152, 218, 221, 224, 391, 405.
предопределение 333–334, 480.
преемство (иерархии) 140–145, 148–150, 162–163, 165–166, 168, 173–175, 177, 178–181, 189–190, 192–195, 197–198, 231, 247, 255–256, 279–280, 299, 301, 304, 395, 398, 403, 407–408, 410–411, 415, 426, 438, 440, 446, 465.
прелюбодеяние 115, 208, 212–213, 215, 226–228, 231, 244, 248, 250, 254, 280–281, 283, 286–287, 339, 442, 457, 459.
пресвитеры 91, 137, 141, 143, 145, 157, 160, 167, 172–173, 178, 184–185, 189–192, 257–258, 271–272, 281–282, 289, 292, 303, 305–306, 329, 404, 407, 411–413, 415–416, 452, 461–463, 469.
пророки 76, 102, 104, 106, 111–112, 116–117, 123, 127, 129, 143, 155–157, 162, 173, 193, 196, 217, 220, 222–223, 231, 243, 246, 248, 262, 318–319, 321, 328, 371, 374.

раскольники 60, 62, 157, 255, 258, 300–302, 304, 314–315, 348–349, 451, 469, 482.
римский епископ 92, 94, 110–111, 137, 140–141, 149, 156, 159, 177–178, 189, 193, 203, 208, 213–214, 225, 227, 229–231, 238, 243, 251–252, 254–255, 258, 272–277, 280, 283, 294, 299–301, 306, 317, 395, 397–398, 412, 419, 433, 435, 441, 451, 453, 455, 464, 467, 469.
Римская Церковь 141, 146–150, 160, 178, 181, 187, 268, 282, 295, 397, 399, 409–411.
руковозложение, рукоположение 172–174, 282, 300–301, 303, 313–314, 407, 467–469.
святость, святой 62, 73, 102, 105, 113–116, 144, 183, 200–206, 208–213, 215–217, 224–226, 228–231, 233, 235, 239–244, 246, 251–252, 254, 265, 280, 283–284, 286, 288, 294–295, 297, 300, 306, 311–313, 317–320, 322, 324, 326, 329–331, 333, 335–336, 339–340, 349–350, 419, 423, 436, 438, 444, 450, 477, 480–481.
Священное Писание 72, 74, 101–102, 117–118, 123–124, 125–131, 133–134, 138, 143, 152, 154, 157, 159–161, 169, 173, 179, 196, 200, 219, 222–226, 243, 257, 262, 266, 285, 291, 297, 304, 316, 318–319, 325–328, 331–332, 335, 337, 341, 347, 349, 369, 386–391, 405, 409, 420, 433–434, 438, 462, 469, 472, 476.
Символ веры 59, 61, 63, 134, 195, 322, 323, 392, 396, 401, 473.
Собор 88, 270–274, 277–280, 282–283, 289, 292, 294–296, 301, 303, 305, 311, 313–315, 341–342, 348, 446, 463, 466.
Собор Апостольский 71, 91, 213–214, 375, 424, 425.
совершенство в Церкви 69, 109, 112, 199, 209, 240, 243, 297.
спасение 99, 106, 135, 202–203, 257, 287–289, 323, 337, 339, 343–344, 347.

Таинства:
— Церковные 260, 262, 304, 313–315, 318–324, 331–333, 335–336,

340–341, 344–348, 350, 438, 480, 482.
– Евхаристии 261, 267, 448, 469.
– крещения 228–229, 279, 297–298, 320, 335, 341–341, 378, 467, 469.
– миропомазания 469.
– покаяния 234, 380.
– священства 278, 341, 469.
– вне Церкви 299, 301–303, 319, 324, 340, 343, 345–348, 466, 468–469, 475, 482.
толкование Писания 75, 80–82, 84–85, 103, 110, 117–118, 127–131, 133–134, 157, 196, 219, 227–228, 243, 262, 265, 310, 321, 325, 364–365, 367–371, 378, 380, 389–391, 408–409, 434, 436, 476, 478, 484.

убийство 212–213, 244, 318, 339, 424.

харизматики 89, 162–163, 173–174, 178–180, 221, 233–236, 238, 252, 291, 306, 407, 410–411.
христианство 65, 70, 88–89, 93–96, 112, 119–120, 186, 265, 301, 347, 373, 375, 382, 413, 427.
Христос 61–62, 65–70, 72, 75–76, 79–80, 82, 84–85, 102, 104, 106–108, 110, 112, 117–118, 127, 129, 131–133, 139, 145–146, 151, 157, 166, 175, 178–180, 183, 186–187, 189–192, 199, 201, 218–220, 224, 237, 240, 247, 255, 260, 264–267, 285, 295, 299–300, 305, 310, 316–317, 319, 325, 328, 337–338, 341, 363, 365, 368, 372, 378–379, 384, 405, 411, 414–415, 441, 446, 449, 465.
христология 101, 105–106.

Церковь:
– основание 65–66.
– водима Духом Святым 67.
– учение апостола Павла 73–94
– учение евионитов 100–101.
– Церковь и Ветхий Завет 101–102.
– о домирном происхождении Церкви 117.
– учение гностиков 122–123.
– древнее всех еретиков 138.
– Церкви апостольские 140, 150, 193.
– учение св. Игнатия 182–193.
– святость 199–206.
– учение монтанистов 224–226.
– учение Киприана Карфаген-ского 255–271
– учение новациан 283–284.
– учение Мефодия Патарского 310–311.
– учение донатистов 313–314.
– учение Оптата Милевийского 315–324.
– учение Тихония 326–327.
– учение блаженного Августина 324–350.
– единство Церкви 67–68, 73, 87–94, 182–185.
– определения Церкви 67, 70, 76, 94, 106, 109, 134, 135, 233, 293, 311, 350.

циркумцеллионы 331, 478.

языко-христианство 97, 375.
язычники 71–72, 74–76, 87, 90–91, 97, 99–100, 105, 107, 110–111, 116, 144, 151, 202, 227–228, 242, 265, 285, 300–302, 304, 315, 338, 364, 365, 377, 379, 381, 383, 402, 422, 450.

ἅγιος 73, 119, 209.
ἁφή 86
ἐκκλησία 54, 68, 70, 72, 117, 134, 158, 172–173, 176, 179, 182, 186, 196–197, 217, 240, 242, 315, 348, 362–364.
ἐπιχορηγία 85–87, 371–372.
καταρτισμὸς τῶν ἁγίων 83–84, 200.
οἰκονόμος 170, 406.
πλήρωμα 80–81, 369.

РЕЧЬ ПРИ ПОСТРИЖЕНИИ ДОЦЕНТА МОСКОВСКОЙ АКАДЕМИИ ВЛАДИМИРА ТРОИЦКОГО, В МОНАШЕСТВЕ ИЛАРИОНА[1]

Возлюбленный о Господе брат наш Иларион!

С сердечным умилением взирали мы все сейчас на таинство веры, или вернее сказать, на таинство благодати Божией, видя, как душа твоя, имущая печать высокой мудрости о Христовой истине, с любовию принимала в себя «простоту, яже о Христе», когда красноречивые уста твои со смирением и любовию лобызали сии смиренные одежды поругания и поношения Христова.

Прими это как торжество Христовой истины, победившей и всегда побеждающей мир, собирающей расточенная, побеждающей законы естества, ибо Бог наш творит, елика хощет. Да, лобызай усердно эти смиренныя ризы, ибо и из них может истекать духовная сила, очищающая скверну души и тела, по подобию ризы Господней, источившей целительные токи кровоточивой жене. Воспринимай душею твоею эту простоту, яже о Христе, ибо в ней таится семя вечной жизни и залог Небесного Царствия. Мне хочется теперь сказать о тебе теми же словами святого апостола, которые он говорил некогда коринфским христианам: «Да не истлеет разум твой от простоты, яже о Христе»[2]. Это поистине постоянное искушение наше: желание осложнить и исказить простоту истины Христовой не только чем-нибудь сторонним, побочным для нее, но и прямо чуждым. А она в действительности очень ясна и проста. Она говорит: *Аще един за всех умре, то убо вси умроша; Христос же за всех умре, да живущии не ктому себе живут, но умершему за них и воскресшему*[3]. И паки: *Верно слово и всякаго приятия достойно, яко Христос Иисус прииде в мир грешники спасти, от нихже первый есмь аз*[4]. И паки, вся уже Церковь и от лица каждого из нас, как ты слышал вчера, взывает с сокрушением сердца: «Сын блудный бых, расточивый богатство, гладом ныне истаяваю; под кров Твой прибегаю; якоже онаго, приими мя, Отче Благий, и причастника трапезы сподоби, еже вопити Тебе: Господи, прежде даже до конца не погибну, спаси мя»[5].

[1] Речь епископа Феодора (Поздеевского), ректора МДА, при постриге, который был совершен 28 марта 1913 г. в Параклитской пустыни Троице-Сергиевой лавры.

[2] См.: 2 Кор. 11, 3.

[3] 2 Кор. 5, 14–15.

[4] 1 Тим. 1, 15.

[5] Служба среды вечера пятой седмицы Великого поста.

Смотри, брате, как проста эта истина Христова. Она говорит только о спасении через Христа и о благе этого спасения для нас. В этом самом вопле души нашей: «Господи, прежде даже до конца не погибну, спаси мя»,— выражается вся стихия Православия, вся сущность той истины Христовой, которою жила и живет Церковь. За эту самую возможность спасения, за радость избавления от греха страдали мученики, трудились преподобные, боролись богословы, ее проповедовали апостолы и пророки. И вот, когда Святая Церковь торжествовала победу этой истины, не залитой потоками крови, не сожженной огнем, не утопленной в море, не затемненной мудрованиями ума человеческого, сия самая истина спасения во Христе коснулась не ума уже твоего только, но и сердца[1] и пробудила в тебе те самые порывы, кои ее всегда и спасали. Теперь ты знаешь, что делать с нею, как использовать ее в жизни и какое богатство в жизни она открывает. Обычное отношение мирское к этой Христовой истине таково, что многие и очень многие, к сожалению, именующие себя христианами, совершенно не знают, что с нею делать. И часто эта Христова истина, по слову Христову — путь и живот[2], остается для многих каким-то мертвым капиталом, безжизненным, неплодоносящим и только тяжелым. Людям часто кажется, что непременно истину Христову нужно сводить на многообразные стороны человеческой жизни и в этих сторонах находить и ее основное приложение, и ее главное содержание, как будто мало того, что Христос пришел спасти грешные, как будто не знают, что в этом спасении от греха объемлется уже вся человеческая жизнь, изменяются все цели ее и обновляются все стороны жизни. Вот почему и начинают усматривать в христианстве или какое-то только новое высокое учение, которым может заняться любитель мудрости, или какое-то новое начало общественной жизни, и интерес к христианству часто ограничивают изучением, например, влияния христианства на искусство, культуру, на поэзию и живопись, или, сводя его просто в ряд обычных человеческих умозрений, пытаются уяснить взаимные отношения христианства и мирской философии. Это слово о спасения, эта простая истина Христова, остается часто и чуждой, и не понятной. Я думаю, что для тебя она ясна и любезна именно в этой своей простоте, которую зришь ты в лице окружающих тебя здесь братий-подвижников. Думаю, что для тебя понятен уже голос Святой Церкви, которая в день торжества Христовой истины обращается к сынам своим с таким призывом: «Исповедующе спасение, делом и словом сие воображай»[3].

Итак, исповедуя словом истину Христову, изобрази в себе и делом лик Христов. Помни, что, если святой апостол болезновал, чтобы Христос вообразился в душах галатян[4], и мы должны болезновать о том,

[1] В субботу пред Неделей торжества Православия было подано прошение о пострижении.

[2] См.: Ин. 14, 6. — *Прим. ред.*

[3] Кондак в Неделю торжества Православия.

[4] См.: Гал. 4, 19.

чтобы Христос изобразился в нас самих. Правда, лик Его в нас темен, так, как это пишется на старых иконах. Но, отчего темен, мы хорошо знаем. Омой же его слезами, очисти его пóтом подвига, и ты увидишь, как засияет этот лик Христов в тебе и какую радость и мир будет изливать на тебя, такую радость, какой не может дать мир. Заключи крепкий союз со Христом и помни, что между тобою и Христом никто и ничто не должно стоять, наоборот, помни, что между всем, что ты делаешь и к чему устанавливаешь отношения и тобой самим непременно и всегда должен стоять Христос. Все во Христе рассматривай, все во Христе делай и не позволяй, чтобы помимо Христа входило с тобой что-нибудь в соприкосновение. Знай, что по слову Христа: «Без Меня не можете творити ничесоже», — всякое дело без Христа и помимо Его — безжизненно и мертво, и может оно плодить только греховные страсти, питать тщеславие и самолюбие, а не возвращать духовные плоды добродетелей к созиданию Небесного Царствия. И это применимо решительно ко всему. Даже доброе христианское дело, оторванное от Христа и делаемое не через Христа, опошляется и обезжизнивается. Добрая христианская идея низводится в ряд обычных гуманитарных идей и теряет свою спасительную силу. Даже начало христианской благотворительности, если оно изымается из интимной сферы христианской души, спасающейся во Христе, и превращается в организованную добродетель, оно уже теряет тот духовный аромат, присущий живому чувству христианской любви, делается тяжелым игом внешней законности. Мне хочется указать даже, хотя, быть может, в этом и погрешаю, что подобное искушение — устанавливать добрые отношения к миру и людям не через посредство, а вне Бога, претерпел и Христос. Припомни, как диавол предлагал Христу через поклонение ему, диаволу, получить власть над миром, и как Христос ответил ему, что кланяться нужно только Богу.

Мне думается, Господь Иисус Христос Сам показал нам, что отношение наше к миру и ко всему, что в мире, непременно должно устанавливаться через Бога. Итак, да будет всегда ясен в тебе лик Христов. В Нем одном рассматривай мир и все дела твои, которыми тебе придется трудиться. К Нему возводи все и из Него все изводи. Правда, это великая жертва нашей человеческой воли. Но, ведь, если, по слову апостола, без крови не бывает завета, а кровь предполагает жертву[1], то и здесь, в нашей духовной жизни, завет со Христом невозможен без жертвы и слез, заменяющих кровь. Я знаю и не хочу скрывать сейчас, в чем твоя жертва Христу. Ты искушался и, быть может, теперь еще искушаешься любовью к той школе, которой ты служишь, и чувством опасаешься, как бы иночество не лишило тебя этой школы. Но что такое академия без Христа?! Это — пустое место и мертвый дом. Да и что без Христа вся наша жизнь, наша душа?! Наконец, что такое без Христа весь мир?! — Конечно, ничто. Ты сам знаешь, что если бы мы только в сей жизни надеялись на Христа, то были бы несчастнее всех чело-

[1] См.: Гал. 4, 19.

век. И сугубо были бы несчастны, если бы даже и в этой жизни не надеялись на Христа и не жили Им. Если Христос говорит о таких жертвах ради спасения, как отец, мать, сродники, даже душу свою заставляет возненавидеть, то что же такое наука, если оторвать ее от служения Церкви и от дела спасения. Впрочем, ты можешь утешиться даже и в этом. Знай, брат, что та же Христова истина и благодать Божия, которые открыли тебе очи ума и сердца, они умеют как-то непонятно для нас, но весьма разительно вознаграждать за жертву тем же самым, но только в большем размере, что мы как будто теряем, идя за Христом.

Смотри, как эти пустынники, отвергшие не только мирскую ученость, но даже отдававшие единственную книгу Священных Писаний[1] по послушанию и любви, обогатили Церковь Христову и мир духовной мудростью и бесчисленными писаниями как бесценным сокровищем всякой духовной мудрости и богословской науки. И не мы только с тобой, но и целые поколения прежде живших и после нас поколения так называемых ученых богословов будут полною чашею черпать оттуда богатство мудрости и, выражусь грубо, на их иссохших и изможденных от пота подвигов и слез спинах и выях подниматься на высоту учености.

Так поистине сбывается слово Христово, что если зерно не умрет, то останется одно, а если умрет, мног плод принесет. Вот почему и всякому исповеднику Христовой истины нужно всецело умереть для всякого своего желания, хотя бы даже и доброго, чтобы дать возможность действовать Божией благодати и проявить ее силу в немощи нашей и во оправдании жертвы. Ведь без Христа и без воплощения Его в нас как главного дела нашей жизни та же наша мудрость богословская может питаться и из нечистых источников и оскверняться, и о нас можно будет сказать то же самое, что преподобный Андрей Критский сказал о своей и, конечно, о всякой душе: «Кладенцы, душе, предпочла еси хананейских мыслей, паче жилы камене, из негоже премудрости река, яко чаша проливает токи богословия»[2]. Эти кладенцы хананейских мыслей легче открываются всегда в нашей душе, чем тот камень, отваливши который, мы, подобно мироносицам, узрели бы свет Воскресшего Христа.

Устремляйся же к этому свету и поминай слова, сказанные Ангелу одной из Церквей: *Вем твоя дела <...> яко соблюл еси слово терпения Моего, и Аз тя соблюду от годины искушения... се гряду скоро: держи еже имаши, да никтоже приимет венца твоего*[3]. Аминь.

[1] Об этом повествуется в житии преподобного Серапиона Синдонита, жившего в V в. в Египте (память14/27 мая). — *Прим. ред.*

[2] Великий канон Андрея Критского. Вторник первой седмицы Великого поста, 6-я песнь. — *Прим. ред.*

[3] Откр. 3; 8, 10, 11.

СОДЕРЖАНИЕ

НОСИТЕЛЬ ТОРЖЕСТВУЮЩЕГО ХРИСТИАНСТВА.
ОЧЕРК ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА
ИЛАРИОНА (ТРОИЦКОГО), АРХИЕПИСКОПА ВЕРЕЙСКОГО
5

О НЕОБХОДИМОСТИ ИСТОРИКО-ДОГМАТИЧЕСКОЙ АПОЛОГИИ ДЕВЯТОГО ЧЛЕНА СИМВОЛА ВЕРЫ
51

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ДОГМАТА О ЦЕРКВИ
ПРЕДИСЛОВИЕ
59

1
Новозаветное учение о Церкви
65–94

Основание Церкви воплощением Сына Божия 65. Дух Святой — основа благодатной жизни Церкви 66. Характер церковного общества 67. Единство Церкви 68, ее всемирное значение 68. Различие членов Церкви по успехам в добродетели 69. Выражение идеи Церкви в фактах первоначальной истории 70. Ветхозаветная основа терминов «ἐκκλησία» 72 и «ἅγιος» 72. Учение о Церкви апостола Павла 73. Церковь — «Тело Христово» 74. «Новый человек» 74. «Новая тварь» 75. Действие Духа Святого в Теле Церкви 76. Христос — Глава Церкви 76. Церковь — πλήρωμα Христа 80. Брак Христа и Церкви 81. Цель бытия Церкви 83. Как достигает Церковь своей цели? 85. Единство Церкви в век апостольский 88, и в период мужей апостольских 92. Единство Церкви при отсутствии юридических норм 92.

2
Понятие о Церкви в противоиудейской полемике первых двух веков
95–118

Иудейство времен начала Церкви 96. Петринизм и павлинизм тюбигенцев 97. Вытекала ли противоиудейская полемика исключительно из апологетических целей? 98. Иудействующие 99. Евиониты и их взгляды на Христа и Церковь 100. Новозаветный взгляд на отношение Ветхого Завета к Церкви 101. Церковь и Ветхий Завет в посланиях Варнавы 102. Учение о Церкви в ее отношении к Ветхому Завету у св. Иустина Философа 104. Христология св. Иринея Лионского и ее связь с экклезиологией 105. Церковь — новое творение 106. Обновление человечества Духом Святым в Церкви 108. Замечание об отношении к Ветхому Завету св. Ипполита Римского 110 и Тертуллиана 110. Мысль о Церкви как о новом народе: в Посланиях Климента Римского 110, в Διδαχή 112, у св. Игнатия Богоносца 112, в актах Поликарпа, у Мелитона Сардинского, в

«Послании к Диогнету», у Аристида 113, и в «Пастыре» Ерма 113. Церковь — третий народ в религиозно-исторической философии Климента Александрийского 114. Соответствие между понятием о Церкви и жизнью христиан, по свидетельству апологетов 115. Церковь — древнейший народ 116. Мистико-аллегорическая мысль о домирном происхождении Церкви в т. н. «Втором послании Климента» 117, и в «Пастыре» Ерма 117.

3
Учение о Церкви писателей антигностических
119–198

Происхождение христианского гностицизма 119, его характерные черты 120. Маркион и его «церковь» 121. Отношение гностицизма к Церкви 121. Отношение гностицизма к книгам Священного Писания 122. Тенденциозная критика новозаветного текста Маркионом 124. Определение церковного канона 125. Священное Писание — собственность Церкви 125. Вопрос о толковании Священного Писания 127. Взгляд на Священное Писание валентиниан 127. Теория аккомодации и аллегорическое толкование 127. Опровержение гностического отношения к Священному Писанию св. Иринеем и Тертуллианом 129. Принципы церковного экзегезиса 129, их недостаточность 129. «Тайное предание» гностиков 131. Отвержение «тайного предания» церковными писателями 132. Церковное Предание 133. Правило веры 134. Сохранение Церковью истины в чистоте и неповрежденности 135. Единство церковного учения 135. Разнообразие учений еретических 136. Допустимость разнообразия в церковных обрядах 137. Историческое доказательство истинности Церкви — argumentum praescriptionis 138. Преемственный епископат 140. Дух Святой, живущий в Церкви 142. Значение апостольских Церквей 145. Признавал ли св. Ириней главенство и непогрешимость Римской Церкви? 146 Есть ли следы этой мысли у Тертуллиана? 150 Определение и осуждение ересей 150. Был ли известен до св. Иринея научно-богословский принцип Предания? 152 Гностицизм апостольского времени 153. Предание в посланиях апостола Павла 153, в Διδαχή 156, в посланиях Климента Римского и у св. Игнатия Богоносца 156, в посланиях Поликарпа Смирнского 157, в «Послании к Диогнету», у Егезиппа 158, Поликарпа Ефесского, Иустина Философа 159, Дионисия Коринфского и Феофила Антиохийского 159, у Папия Иерапольского и в письме св. Иринея к Флорину 160. Было ли что новое в учении св. Иринея о преемстве епископата как о признаке истинной Церкви? 162 Суждения по этому вопросу ученых протестантских 162. Неприемлемость этих суждений 164. Преемство в Евангелии 166, в посланиях апостола Павла 166, в частности, в посланиях пастырских 168. Тимофей и Тит 172. Свидетельство об иерархических должностях в посланиях апостола Петра 172. Отношение иерархии к харизматикам 173. Смысл учения о преемстве епископов 174. Третье послание апостола Иоанна 175. Свидетельство Апокалипсиса 177. Послание Климента Римского и его учение об иерархии 177. Διδαχή 440 (прим. 520). Послания Игнатия Богоносца 181. Их учение об иерархии 184, о единстве Церкви 184. Вопрос о преемстве иерархии, по Посланиям св. Игнатия 189. Свидетельство Егезиппа о преемстве 193. Учение о Церкви Климента Александрийского 194, его понятие о «κάνων τῆς ἀληζείας» 196, о предании 196, и замечания об иерархии 197.

4
Учение о святости Церкви и борьба с монтанизмом
199–252

Мысль о святости Церкви в Новом Завете 199. Аскетический идеал первохристианства 201. Мысль о покаянии у мужей апостольских 202. Ожидание

скорой кончины мира и аскетический энтузиазм 204. 204. Учение о святости Церкви в «Пастыре» Ерма 204. Проповедь Ерма о покаянии 206. Для всякого ли греха возможно прощение, по «Пастырю»? 207 Мысль о совершенствовании Церкви 209. Разделение грехов на смертные и прощаемые 212. Есть ли это разделение нечто изначальное в христианской Церкви? 213 Свидетельства II века 285. Вопрос о втором покаянии у Тертуллиана 216. Возникновение монтанизма и его «новое пророчество» 217. Отношение «нового» пророчества к новозаветному откровению 218. Осуждение монтанизма 221. Отвержение экстатической формы пророчества 222. Духовные дарования, по учению св. Ипполита 222. Критерий для определения истинных дарований 223. Учение монтанизма 224. Эдикт римского епископа Каллиста 225. Трактат Тертуллиана «De pudicitia», направленный против этого эдикта 225. Различие между Тертуллианом и Каллистом в учении о святости Церкви 226. Значение Каллистова эдикта в истории древнецерковной дисциплины 229. Вопрос о «власти ключей» 230. Учение о «власти ключей» в «De pudicitia» Тертуллиана 230. Схизма Ипполита 231. Стоит ли Тертуллиан в «De pudicitia» на почве древнецерковной традиции? 233 Участие в покаянной дисциплине исповедников 236. Принадлежала ли исповедникам «власть ключей»? 236 Понятие греха у Климента Александрийского 239. Учение Климента о святости Церкви 239. Учение о святости Церкви у Оригена 241. Вопрос о смертных грехах у Оригена 245. Значение иерархии в покаянии грешников, по учению Оригена 246. Есть ли у Оригена мысль о харизматизме как о единственном основании «власти ключей»? 248 Общее заключение 251.

5
Учение о Церкви святителя Киприана Карфагенского
253–308

Историческая задача, предлежавшая св. Киприану по вопросу о Церкви 253. Учение о единстве и мире отдельной Церкви 255. Богоучрежденность иерархии 255. Необходимость повиновения иерархии 257. Взаимное согласие епископа, клира и народа 258. Учение о единстве всей кафолической Христовой Церкви 261. Учение о единении Христа с Церковью 261. Трактат «О единстве кафолической Церкви» и его содержание 261. Вопрос о примате апостола Петра 263. Ересь — искажение веры 264. Единственность Церкви 265. Общецерковная любовь 266. Молитва 267. Благотворительность 268. Епископат — орган единения вселенской Церкви 269. Собор епископов 270. Вопрос о значении римского епископа 272. Борьба Киприана и малоазийских епископов против римского епископа Стефана 274. Свобода каждого епископа в управлении своей Церковью 277. Соборное поставление и посвящение епископа 278. Киприан и раннейшая традиция 279. Вопрос о святости Церкви 280. Гонение Декия и падшие 281. Принятие падших в церковное общение 281. Новацианский раскол 282. Новацианское учение о святости Церкви 283. Учение св. Киприана о святости Церкви 284. Невозможность спасения вне Церкви 289. Епископская «власть ключей» и исповедники 291. Вопрос о падших в Александрии 293. Карфагенский Собор 251 года и отношение его определений к раннейшей истории покаянной дисциплины 295. Апостольские постановления 296. Учение св. Киприана о благодати 297. Неотделимость благодати от Церкви 297. Спор о крещении еретиков 299. Взгляд на еретическое крещение римского епископа Стефана и его противников во главе со св. Киприаном 299. Учение Стефана о благодати 300. Неделимость благодати, по учению св. Киприана 301. Постановление о еретической иерархии 303. Догматическое

значение спора о крещении еретиков 304. Вопрос об отношении сообщающей благодать деятельности к личности представителей иерархии 304. Можно ли видеть у св. Киприана архаистический остаток предполагаемой харизматической организации древней Церкви? 305 Незаконченность экклезиологической системы св. Киприана в вопросе о святости Церкви 307.

6
Вопрос о Церкви в догматической полемике с донатизмом
309–350

Мистическое учение о Церкви св. Мефодия Патарского 310. Взгляд писателей IV века на значение церковной дисциплины 311. Начало донатизма 313. Учение донатистов о Церкви 313. Соборные определения о схизматическом крещении 314. Учение о Церкви Оптата Милевийского 316. Кафоличность Церкви 316. Апостольское происхождение Церкви 317. Учение Оптата о святости Церкви 317. Независимость Таинств от личности совершителя 319. Вопрос о схизматическом крещении 322. Незаконченность учения Оптата о Церкви 323. Блаженный Августин 324. Кафоличность Церкви, по учению блж. Августина 324. Учение о святости Церкви Тихония Африканца 326. Учение донатистов о святости Церкви 327. Учение блж. Августина о земном состоянии Церкви 328. Учение о Церкви и предопределение 333. Вопрос о нравственном достоинстве лиц иерархических 334. Критика блж. Августином учения донатистов о зависимости Таинств от личности их совершителя 335. Значение иерархии при совершении Таинств 336. Независимость святости Таинств от нравственных качеств иерархических лиц 339. Признание Таинств, совершенных вне Церкви 340. Ссылка донатистов на св. Киприана Карфагенского и разбор ее блж. Августином 341. Невозможность спасения вне Церкви 343. Бесполезность крещения вне Церкви 343. Рождает ли крещение вне Церкви чад Богу? 345 Прощаются ли грехи при крещении вне Церкви? 345 Отношение учения о Церкви блж. Августина к учению св. Киприана 347. Значение экклезиологии блж. Августина 349.

Источники и пособия
351–358

Примечания
359–486

Указатели:
имен
492–497

предметов
4982–503

Приложение
Речь при пострижении доцента Московской академии Владимира Троицкого, в монашестве Илариона
487–491

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИЛАРИОН
(ТРОИЦКИЙ)

творения

в трех томах
том 1

Редакторы-составители
иеродиакон Никон (Паримanчук),
Н. К. Бонецкая

Редактор
И. Е. Ковынева

Художник
С. В. Попов

Редактор еврейских текстов
иерей Афанасий Гумеров

Редакторы латинских и греческих текстов
А. А. Тимофеев,
А. Ю. Никофорова

Редактор немецких текстов
Н. К. Бонецкая

Верстка
М. Ю. Родионов

Корректоры
послушница Елена (Птицына),
М. А. Пухова

Технический редактор
А. Н. Кузнецова

© Сретенский монастырь, 2004 г.
Отпечатано с готовых диапозитивов издательства
Сретенского монастыря в ОАО «Типография «Новости»
Формат 60x100\16. Объем 31.5 п.л. Тираж 3 000 экз. Зак. № 2900
Бумага офсетная №1. Печать офсетная. Гарнитура Гарамонд NC
Подписано в печать 20.10.2004
Адрес ОАО «Типография «Новости»: Москва, 105005, ул. Фр. Энгельса, 46
Адрес издательства: Москва, 107031, ул. Б. Лубянка, 19

Издание
Сретенского монастыря